In memoriam
GILLES VEINSTEIN
(1945-2013)

Gilles Veinstein nous a quittés soudainement, au matin du 5 février 2013, après avoir lutté dix-huit mois contre la maladie, au moment où nous nous apprêtions à envoyer à l'éditeur le présent numéro de *Turcica*, qu'il avait préparé avec soin, comme chacune des parutions de notre revue qu'il dirigeait depuis plus de vingt ans.

Le temps manquait pour préparer un hommage digne de lui, mais nous tenions à rappeler en quelques mots qui il fut et ce que les études ottomanes lui doivent.

Gilles Veinstein est né à Paris, le 18 juillet 1945, dans une famille de grande culture, passionnée par le théâtre auquel se consacraient aussi bien sa mère que son père. Il avait gardé bon souvenir de son enfance, dont il parlait volontiers. Tout naturellement, ce bon élève devint un étudiant brillant, reçu à l'École normale supérieure en 1966, à l'agrégation d'histoire en 1970. C'est à l'École normale que le jeune historien, encouragé par Alexandre Bennigsen, commença à s'intéresser au monde turc et ottoman. Il apprit le turc à l'École des langues orientales sous la houlette de Louis Bazin, puis se forma à la paléographie ottomane sous les meilleurs des maîtres : Pertev Boratav, Irène Beldiceanu-Steinherr et Nicoara Beldiceanu.

Son service militaire achevé, Gilles Veinstein entra, comme chef de travaux, à la VIe section de l'École pratique des hautes études, qui allait bientôt devenir l'École des hautes études en sciences sociales. Il en gravit régulièrement les échelons, devenant maître assistant, puis maître de conférences, enfin directeur d'études en 1986. Son séminaire, où l'on

Turcica, 44, 2012-2013, p. 1-6. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988843

déchiffrait des documents ottomans avant d'en faire l'analyse historique, sur des thèmes qui changeaient tous les ans, attirait à la fois les débutants et les chercheurs confirmés, dans une atmosphère amicale et studieuse. Les années passant, de nombreux étudiants s'y succédèrent, dont il encadrait les travaux avec rigueur et bienveillance et qu'il s'efforça toujours de soutenir du mieux qu'il pouvait, dans leurs carrières comme dans leurs études. Par ses publications, ses interventions dans des colloques internationaux, son enseignement qui attirait des disciples de France, mais aussi d'Europe et de Turquie, il ne tarda pas à s'affirmer comme un des meilleurs spécialistes au monde de l'histoire ottomane et, en France, comme le principal et le plus brillant moteur de ce domaine. Directeur à partir de 1984 de l'URA 1065 du CNRS (« Histoire de l'Empire ottoman, de l'Europe orientale et de la Turquie »), il opéra la fusion de celle-ci avec l'équipe d'Études turques qu'avait créée Louis Bazin et que dirigeait alors James Hamilton : ainsi naquit l'URA 1425 « Études turques et ottomanes », toujours vivante aujourd'hui sous le nom de Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (UMR 8032). Les dons de diplomate de Gilles Veinstein et l'affectueux respect qu'il inspirait à tous lui permirent de faire de ce centre, bien plus qu'une coquille administrative, un véritable lieu d'échanges et de travail commun. Son élection au Collège de France, en décembre 1998, manifesta à la fois l'importance que, de plus en plus, l'Université française accordait aux études ottomanes et le fait que, plus que quiconque, il était l'artisan des progrès de cette discipline et de son désenclavement.

L'œuvre de Gilles Veinstein est vaste. Elle a abordé, au fil des décennies, de nombreux sujets. Elle n'en a pas moins sa logique, qu'elle ait donné lieu à des publications signées de lui seul et à de fructueuses collaborations. Sous la direction de A. Bennigsen, il s'est d'abord intéressé au nord de la mer Noire, aux rapports avec le monde ottoman des steppes russes et du khanat de Crimée et notamment à la question de l'émergence du problème cosaque : histoire du commerce, de la fiscalité, des sociétés. La mise en place des institutions ottomanes dans les pays occupés et la persistance de législations locales antérieures suscitaient particulièrement son intérêt. Il y revint à propos de Chypre. D'autres sujets cependant l'attiraient : les structures foncières qui lui inspirèrent un article fameux sur le *çiftlik* ; la société ottomane et ses communautés, plus particulièrement le monde des *ayan* et les juifs ottomans, auxquels il consacra au cours des années de nombreuses recherches. Enfin, par une pente naturelle chez les ottomanistes, dont les archives sont pour une large part

centrales, Gilles Veinstein en vint à s'intéresser à l'État, à son fonctionnement et à sa clef de voûte : le sultan. On lui doit ainsi des travaux sur l'organisation de l'armée, sur les rapports politiques et militaires de la Porte avec la France, mais aussi avec les pays roumains, la Hongrie et les Habsbourg. Il s'était intéressé à l'organisation des métiers juridiques et religieux, aux drogmans ; au moment où la maladie le saisit, il travaillait à un ambitieux projet sur les esclaves de la Porte, dont ses cours au Collège de France ont donné un passionnant avant-goût. Enfin il avait donné à un récent recueil de ses articles un titre éclairant : *Autoportrait du sultan en conquérant*. Une part de ses réflexions tournait en effet autour de cette figure qui constitue la raison d'être de l'Empire ottoman et le garant de la stabilité de l'univers. À travers l'analyse minutieuse des protocoles des firmans, comme par le dépouillement des récits par les chroniqueurs ottomans des morts et avènements des souverains, il cherchait à décrire et comprendre ce qu'était le padichah ottoman, dans les faits et dans les constructions idéologiques inextricablement mêlés.

Le parcours intellectuel qui vient d'être esquissé a dû laisser de côté nombre des curiosités de Gilles Veinstein, notamment dans le domaine mystique et confrérique qu'il abordait, subtilement, en historien du politique. On peut également rappeler qu'il ne négligeait pas – mais non sans prudence – l'histoire comparée, dont un exemple est fourni par le volume préparé avec D. Iogna-Prat sur l'histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme. Mais il est un point surtout sur lequel il convient d'insister. S'il ne négligeait aucune source – il pouvait, selon une remarque de Stéphane Yerasimos (disparu trop tôt lui aussi), faire de l'histoire avec n'importe quoi –, Gilles Veinstein fut d'abord et avant tout un homme d'archives. Sa carrière commençait au moment où les fonds ottomans s'ouvraient aux chercheurs émerveillés mais aussi un peu intimidés devant tant de richesses. Il fut dans ce domaine un pionnier, que ce soit dans l'exploitation des *mühimme defterleri*, des registres de cadi ou des registres de recensement. Surtout, loin de se contenter des trésors du Başbakanlık à Istanbul, il compléta sans relâche sa documentation en Bulgarie, en Grèce, à Venise et à Rome (où il repéra le registre d'un cadi de Vlorë en Albanie), à Nantes enfin ces dernières années. Ces sources, il les exploitait doublement. Il en extrayait, bien sûr, de l'information factuelle, matière d'histoire. Mais avec plus de passion encore il en écoutait la voix, attentif aux mots employés et aux subtilités de la diplomatique : souci essentiel, qui lui permettait d'enrichir l'analyse et d'éviter les contresens.

Avec son entrée au Collège de France, les obligations de l'enseignement et les sollicitations du public, vint le temps des grandes synthèses, marqué par la publication d'un essai sur les successions des sultans, d'un exposé magistral sur les relations de l'Empire ottoman avec l'Europe (dont une version anglaise vient de sortir), enfin par la parution régulière du résumé de ses cours, toujours savants, clairs et originaux. Mais Gilles Veinstein ne restait jamais bien éloigné des sources premières, toujours ouvert à ce qu'elles pouvaient apporter de neuf à nos connaissances. Il participa, sur l'invitation du professeur Elizabeth Zachariadou, à la publication du catalogue du fonds ottoman des archives du monastère Saint-Jean à Patmos, où il voyait en particulier une source unique en son genre sur les services en province du *kapudan paşa*. Il préparait la publication des lettres des sultans ottomans aux rois de France. Il travaillait, à partir notamment de ses chers *mühimme defterleri*, à une synthèse sur les esclaves de la Porte. Sa mort prématurée nous prive de ces travaux.

L'impressionnante masse des recherches et publications que l'on vient d'évoquer trop vite ne doit pas laisser croire que Gilles Veinstein était un rat de bibliothèque. Sa culture historique, qui débordait largement le champ de son étroite spécialité, se doublait d'une grande culture littéraire et musicale. Il avait la passion des beaux objets et se tenait au courant des ventes aux enchères, se constituant une collection à sa portée. Sensible à l'importance des relations humaines, attentif aux spécificités de chacun, il était aussi un fin cuisinier et un amateur de bonne cuisine, un compagnon de table gai et disert. Il courait le monde, mais n'oubliait pas le jardin normand où il regardait les écureuils manger ses cerises et les renards descendre boire à la rivière.

La Rédaction de *Turcica*

BIBLIOGRAPHIE DE GILLES VEINSTEIN

Ouvrages

Le Paradis des infidèles : relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi, ambassadeur ottoman en France sous la Régence, Paris, trad. Julien-Claude Galland, Paris, François Maspero (coll. *La découverte* 40), 1981.

L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-1545, Paris-Cambridge, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales – Harvard Ukrainian Research Institute, 1987 (avec Mihnea Berindei).

Leçon inaugurale faite le vendredi 3 décembre 1999, Collège de France, chaire d'Histoire turque et ottomane, Paris, Collège de France (coll. *Leçons inaugurales* 150), 2000.

Le Sérail ébranlé : essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe-XIXe siècles), Paris, Fayard, 2003 (avec Nicolas Vatin).

L'Europe et l'islam : quinze siècles d'histoire, Paris, Odile Jacob (coll. *Histoire*), 2009 (avec Henry Laurens et John Tolan) ; trad. en anglais : *Europe and the Islamic World : a History*, trad. Jane Marie Todd, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos : les vingt-deux premiers dossiers, Athènes, Fondation nationale de la recherche scientifique de Grèce (coll. *Institut de recherches byzantines, Sources* 15), 2011 (avec Nicolas Vatin et Elizabeth Zachariadou).

Recueils d'articles

État et société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles : la terre, la guerre, les communautés, Aldershot, Variorum (coll. *Variorum collected studies series* 433), 1994.

Autoportrait du sultan ottoman en conquérant, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* 91), 2010.

Direction d'ouvrages collectifs

Les Ordres mystiques dans l'islam : cheminements et situation actuelle, colloque international de Paris, 13-14 mai 1982, Paris, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1986 (avec Alexandre Popovic).

Passé turco-tatar, présent soviétique : études offertes à Alexandre Bennigsen, Louvain-Paris, éd. Peeters (coll. *Turcica* 6) – éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (coll. *Civilisations et sociétés* 74) (avec Chantal Lemercier-Quelquejay et S. Enders Wimbush).

Journal of Turkish Studies 10-11 *: Raiyyet Rüsûmu, Essays Presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*, 1986-1987 (avec Bernard Lewis, Omeljan Pritsak, Gönül Alpay Tekin, Şinasi Tekin, sous la dir. de Carolyn I. Cross).

Cahiers du monde russe et soviétique XXII, numéro spécial *: En Asie centrale soviétique : ethnies, nations, États*, jan.-mars 1991 (avec Rémy Dor).

Salonique, 1850-1918 : la « ville des Juifs » et le réveil des Balkans, Paris, éd. Autrement, 1993 ; trad. en turc : *Selânik 1850-1918, " Yahudilerin Kenti " ve Balkanların Uyanışı*, trad. Cüneyt Akalın, Istanbul, İletişim (coll. *Dünya şehirleri dizisi* 2), 1999.

Soliman le Magnifique et son temps, Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990, Paris, La Documentation française (coll. *Rencontres de l'École du Louvre*), 1992.

Bektachiyya : études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, Isis, Istanbul, 1995 (avec Alexandre Popovic).

Les Voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996 (avec Alexandre Popovic) ; trad. en espagnol : *Las sendas de Allah : las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, trad. Juan Antonio Vivanco Gefaell, Barcelone, Bellaterra (coll. *Biblioteca del Islam Contemporáneo*), 1997.

Les Ottomans et la mort : permanence et mutations, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its heritage* 9), 1996.

Revue de l'histoire des religions 215/1, numéro thématique : *Les Voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme*, jan.-mars 1998.

Revue de l'histoire des religions 218/1, numéro thématique : *Les Usages du Livre Saint dans l'islam et le christianisme*, jan.-mars 2001.

Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme, Paris, Flammarion, 2003 (avec Dominique Iogna-Prat).

Insularités ottomanes, Paris-Istanbul, Maisonneuve et Larose – Institut français d'études anatoliennes, 2004 (avec Nicolas Vatin).

Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle), Actes du colloque du Collège de France, 8-10 oct. 2001, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* IX), 2005.

Revue de l'histoire des religions 222/4, numéro thématique : *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, oct.-déc. 2005, (avec Dominique Iogna-Prat).

Merchants in the Ottoman Empire, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* XV), 2008 (avec Suraiya Faroqhi).

In memoriam
DANIEL PANZAC
(1933-2012)

Daniel Panzac nous a quittés soudainement, le 7 décembre 2012, à Aix-en-Provence.

Ce Provençal et Méditerranéen d'adoption était né à Lille en 1933, de parents commerçants. C'est là que se déroula sa scolarité, puisqu'il commença des études de droit vite abandonnées pour l'histoire, sa véritable vocation. À l'université de Lille, l'enseignement de Michel Mollat du Jourdin fit sur lui une profonde impression. Reçu au concours du CAPES, il partit faire son stage réglementaire à Marseille. Mais c'est à Aix-en-Provence, dont le charme l'avait séduit, qu'il choisit de s'installer. La rencontre, aux Deux Garçons, de la jeune fille qu'il devait épouser le fixa à jamais dans cette ville : il faisait l'aller et retour entre son domicile et les établissements où il fut affecté, d'abord à Alès – abandonnant un temps sa charge pour faire son service militaire en Algérie –, puis à Manosque et, enfin, à Aix-en-Provence.

De sa pratique de l'enseignement secondaire, Daniel Panzac conserva un grand talent de pédagogue : ses exposés, solidement charpentés, étaient toujours d'une remarquable clarté. Mais l'enseignement ne remplissait pas sa vie et il entreprit de faire des recherches historiques, d'abord en amateur éclairé, puis en se lançant dans l'aventure de la thèse d'État, tout en passant le concours de l'agrégation d'histoire. Ici encore apparaît son souci de déterminer en toute liberté le domaine où il pourrait donner le meilleur de lui-même : bientôt convaincu qu'un premier sujet n'était pas fait pour lui, il eut le courage d'en changer et de choisir un nouveau directeur. Cette thèse, qu'un détachement de deux ans au CNRS

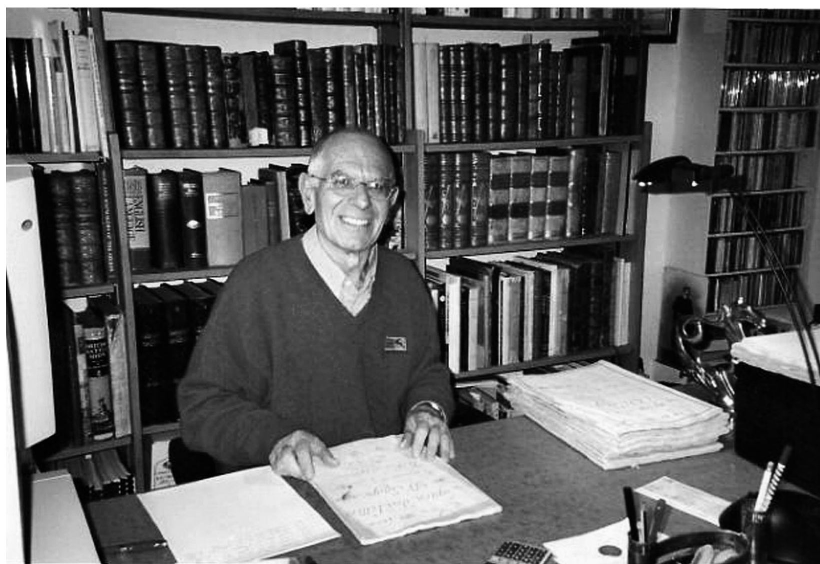
Turcica, 44, 2012-2013, p. 7-12. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988844

lui permit d'achever, ce fut son monumental ouvrage sur la peste dans l'Empire ottoman aux XVIIIe et XIXe siècles, qui fut publié sous la forme de deux livres qui sont aujourd'hui des classiques, l'un sur la peste (dont il existe une traduction turque), l'autre sur les lazarets.

Enfin nommé au CNRS en 1985 comme chargé, puis directeur de recherche, il put se consacrer entièrement à ses travaux, sans pour autant refuser d'assumer des tâches administratives au sein de l'organisme : il fut directeur du Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient de 1985 à 1988, directeur par intérim de l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (Iremam) en 1988-1989. Enfin il présida, de 1997 à 1999 l'European Association for Middle East Studies. Il fut aussi, en 1992, l'organisateur du 6e congrès international d'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie. La retraite, en 1998, ne diminua pas le rythme de ses recherches et de ses publications.

L'œuvre de Daniel Panzac, vaste est variée, n'en est pas moins très cohérente. L'histoire des maladies – principalement la peste et le choléra, objet de son premier livre – était naturellement liée à la démographie historique : on lui doit dans ce domaine une dizaine d'articles principalement consacrés à l'Égypte au XIXe siècle, mais aussi un très utile travail sur les publications et recherches consacrées, de 1941 à 1990, à la population de l'Empire ottoman. Plus évidemment encore, il était, comme historien des épidémies, historien des pratiques et politiques sanitaires : on lui doit sur ces questions trois livres et une vingtaine d'articles. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer son intérêt pour Adrien Proust, le père de Marcel, qui était un médecin influent.

En dépit de cet apparent *ex-cursus*, Daniel Panzac ne s'éloigna jamais de la Méditerranée : cette mer était en effet un personnage important de son travail sur la peste et, familier des archives de la bourse de commerce de Marseille (et de bien d'autres fonds encore à travers le monde), il ne pouvait manquer d'être aussi un historien de la Méditerranée. Son amour de la mer ou, plus exactement peut-être, des gens de mer, s'affichait dans son bureau de la rue du Puits-Neuf, où, non sans malice, il avait couvert les murs de peintures représentant des bateaux. Aussi a-t-il publié plus de vingt articles sur le commerce ottoman aux XVIIIe et XIXe siècles, avec un intérêt pour le Levant qui s'ouvrit progressivement au Maghreb. Son ouvrage sur la *caravane* du Levant est aujourd'hui un vrai classique. Dans la Méditerranée de l'époque moderne, l'étude du commerce amène facilement à envisager des aspects moins pacifiques de la vie en mer.



Aussi Daniel Panzac ne manqua-t-il pas de s'intéresser bientôt à la course et à la piraterie – notamment dans les régences d'Afrique du Nord –, à ses conséquences diplomatiques, à la marine ottomane et à la politique navale de la Porte. Son dernier livre publié, qui reçut en 2010 le prix d'histoire et de sociologie Diane-Potier-Boès de l'Académie française, était consacré à la marine ottomane. Il avait, à la veille de sa mort, corrigé les épreuves d'un ultime ouvrage. Ses derniers mots, avant d'entrer dans le coma artificiel dont il ne devait pas se réveiller, furent pour en donner le titre définitif : *La République de Venise et les régences barbaresques (Tunis en particulier) : un exemple des relations Nord-Sud en Méditerranée au XVIII*e *siècle*.

La place manque, dans ce trop bref hommage, pour insister sur les grandes conclusions des recherches de Daniel Panzac, tant ses intérêts (dont j'ai voulu souligner pourtant la convergence remarquable) furent larges : il a abordé la démographie historique, l'histoire de la maladie, des épidémies, de la politique sanitaire et de la médecine, l'histoire du commerce, de la piraterie et de la course, celle enfin de la marine de guerre ; et ce faisant, il fit de l'histoire économique, politique, diplomatique, militaire, sociale, culturelle et des mentalités… Homme libre, guidé par son instinct et ses goûts, ce grand travailleur s'imposa, malgré

sa modestie, comme un des principaux spécialistes de son temps, dont les travaux furent traduits en turc et – honneur rare pour la production française – en anglais.

Au moment d'achever cette notice dédiée à la mémoire de Daniel Panzac, je souhaiterais enfin évoquer l'homme. J'ai parlé de sa modestie. Il est vrai qu'il ne se mettait jamais en avant, ne jouait pas au maître. De même qu'il ne refusait jamais de donner un avis ou un conseil à ceux qui le lui demandaient, il était toujours soucieux de l'avis des autres, avec qui il entretenait des rapports marqués par une grande simplicité. Assez généreux pour savoir demander un service, il en rendait lui-même bien plus qu'il n'en recevait. Enfin Daniel Panzac était un homme gai et dont la bonne humeur était communicative. Le savant nous manquera beaucoup. L'ami nous manque déjà.

On trouvera sur le site web de l'Iremam[1] une bibliographie de Daniel Panzac, que nous n'avons malheureusement pas la place de reproduire ici *in extenso*. Je me bornerai donc à donner ci dessous la liste de ses ouvrages et des volumes dont il fut l'éditeur.

Nicolas Vatin

[1] Voir à l'adresse iremam.cnrs.fr/spip.php?article407

OUVRAGES PERSONNELS

La Peste dans l'Empire ottoman : 1700-1850, Paris-Louvain, Peeters, 1985 ; trad. en turc abrégée : *Osmanlı İmparatorluğunda Veba*, Istanbul, trad. Serap Yılmaz, Tarih Vakfı, 1997.

Quarantaines et lazarets : l'Europe et la peste d'Orient, XVIIe-XXe siècles, Aix-en-Provence, Édisud, 1986.

La Population de l'Empire ottoman : cinquante ans (1941-1990) de publications et de recherches, Aix-en-Provence, Iremam, 1993.

La Caravane maritime : marins européens et marchands ottomans en Méditerranée (1680-1830), Paris, CNRS Éditions, 2004.

Les Corsaires barbaresques : la fin d'une épopée, 1800-1820, Paris, CNRS Éditions, 1999 ; trad. en anglais : *Barbary Corsairs : the End of a Legend, 1800-1820*, trad. Victoria Hobson, Boston-Leyde, Brill, 2005.

Le Docteur Adrien Proust : père méconnu, précurseur oublié, Paris, L'Harmattan, 2003.

La Marine ottomane : de l'apogée à la chute de l'Empire, 1572-1923, Paris, CNRS Éditions, 2009 ; trad. anglaise à paraître.

La République de Venise et les régences barbaresques (Tunis en particulier) : un exemple des relations Nord-Sud en Méditerranée au XVIIIe siècle, à paraître.

RECUEILS D'ARTICLES

Commerce et navigation dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle, Istanbul, Isis, 1996.

Population et santé dans l'Empire ottoman (XVIIIe-XXe siècles), Istanbul, Isis, 1996.

VOLUMES PRÉPARÉS SOUS LA DIRECTION DE DANIEL PANZAC

Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée 39 *: les Ottomans en Méditerranée*, 1985.

Revue du monde musulman et de la Méditerranée 50 *: Turquie, la croisée des chemins*, 1988.

Revue du monde musulman et de la Méditerranée 52-53 *: les Arabes, les Turcs et la Révolution française*, 1989.

Les Villes dans l'Empire ottoman : activités et sociétés -I- Les Sources, les hommes, les réseaux, Paris, éd. du CNRS, 1991 ; *-II- Habitat, modes de vie, édifices économiques collectifs*, Paris, CNRS, 1994.

Revue du monde musulman et de la Méditerranée 66 *: les Balkans à l'époque ottomane*, 1992.

Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960), Actes du 6e congrès international du Comité international d'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie, Aix-en-Provence, 1er-4 juil. 1992, Paris-Louvain, Peeters, 1995.

La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois : 1805-1882, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002 (avec André Raymond).

Franz Babinger (1891-1967)[1] hatte sich an der Universität München ursprünglich kulturgeschichtlichen und sprachlichen Studien in einem weit ausgreifenden orientalistischen Feld mit Schwerpunkt Indologie gewidmet. Dabei hatte er ein nachwirkendes Interesse für biographische, genealogische und wissenschaftsgeschichtliche Fragen entwickelt, ein Interesse, das sich schon vor seiner Promotion 1914 in zahlreichen Aufsätzen niederschlug. Die jahrelange Beschäftigung mit dem Reisetagebuch Hans Dernschwams (München und Leipzig 1923) und vor allem der persönliche Kontakt mit dem Osmanischen Reich in Diensten der osmanischen Armee während des Ersten Weltkriegs lenkte seine Aufmerksamkeit dann aber immer stärker den türkischen Studien zu. 1921 habilitiert und nach nur drei Jahren außerordentlicher Professor in Berlin geworden, arbeitete er zunächst über das „Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert" (Leipzig 1919) und begann sich mit osmanischen Urkunden zu befassen. In das Zentrum der osmanischen Geschichte führte ihn sein 1927 in Leipzig erschienenes bio-bibliographisches Hauptwerk „Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke". Babingers weitere wissenschaftliche Arbeit zwischen den Weltkriegen zeigt eine vielseitige, meist osmanistische Themenwahl, doch ohne einen bestimmenden Schwerpunkt. Das änderte sich nach dem Krieg.

Ein Konflikt mit dem nationalsozialistischen Regime hatte 1934 zu seiner Beurlaubung und Zwangspensionierung geführt. Mit Hilfe englischer Freunde hatte er Aufnahme in Rumänien gefunden, wo er an den Universitäten Bukarest und Jassy lehrte. Nach Kriegsende 1948 an die Universität München berufen, wo er das erste den türkischen Studien gewidmete Universitätsinstitut Deutschlands gründete, stürmte er mit nun siebenundfünfzig Jahren und neuer Energie in die Forschung, die Lehre mochte er nicht. Die Zeit Mehmeds des Eroberers (1451-1481) und überhaupt das osmanische 15. Jahrhundert wurde das zentrale Thema seiner Spätzeit. Über ein Dutzend eingehend dokumentierte Vorstudien

[1] Zur Biographie siehe vor allem: Grimm, „Franz Babinger"; dann auch Feneşan, „Franz Babinger" und Prodan, *Franz Babinger* dazu Ellinger, *Deutsche Orientalistik*, S. 463 sowie die Nachrufe von: Beck, „Franz Babinger"; Duda, „Franz Babinger"; Kissling, „Franz Babinger".

Turcica, 44, 2012-2013, p. 15-17. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988845

bereiteten dann sein bekanntestes, aber auch umstrittenes, in viele Sprachen übersetztes Werk vor: „Mehmed der Eroberer und seine Zeit: Weltenstürmer einer Zeitenwende“, erschienen 1953, im Jubiläumsjahr der Eroberung Konstantinopels.[2] Es ist eine Besonderheit dieses Buches, dass der geplante zweite Band, der, nach dem Vorbild von Karl Brandis Biographie Kaiser Karls V., die Quellen nachweisen und diskutieren sollte, nie erschienen ist.[3] Auch folgten ihm mehr Babinger'sche *Nach*studien, als *Vor*studien vorausgegangen waren. Das Thema Mehmed II. und darüber hinaus das Osmanische Reich im 15. Jahrhundert hat Fr. Babinger bis zu seinem plötzlichen Tod in der Adria vor Durazzo (Albanien) im Jahre 1967 nicht mehr losgelassen.[4]

Der hier 45 Jahre nach seinem Tode vorgelegte, bisher ungedruckte Artikel wurde, wie sich aus den Anmerkungen erschließen lässt, im Jahre 1956 verfasst. Er beruht auf dem damals gerade erschienenen *Libro dei conti* und auf Mitteilungen und Fotografien, die ihm dessen Herausgeber T. Bertelè (Verona) hatte zukommen lassen. Zeitlich gehören die Angaben des *Libro* in die Jahre Murads II., denen das erste „Buch“ des „Mehmed“ gewidmet ist. Insofern kann es auch als eine weitere *Nach*studie zum „Mehmed“ angesehen werden. Babinger betrachtet die Angaben dieser Quelle, die einen Bezug auf das Osmanische Reich haben, stützt sie wo möglich mit zeitgenössischen Quellen und stellt sie in einen breiteren Rahmen.

Der Text lässt an mehreren Stellen erkennen, dass es sich um einen nicht völlig abgeschlossenen Entwurf handelt, der als Grundlage für einen Artikel in italienischer Sprache dienen sollte, worauf auch schon der Titel hinweist. Dieser Artikel ist innerhalb der zwölf Jahre, die Babinger noch leben sollte, nicht mehr erschienen. Das ist eine Merkwürdigkeit angesichts der Tatsache, dass er auf das Erscheinen seiner Arbeiten stets großen Wert gelegt hat. Alessio Sopracasa klärt in seiner *Introduction* die Frage, warum und wofür Babinger den Artikel geschrieben hat und weshalb er nie erschienen ist. Über die für ihn wichtigsten Angaben des *Libro*, nämlich jene über die osmanischen Nachprägungen des

[2] Siehe dazu: Heywood, „Mehmed II“.

[3] In diesem Zusammenhang wurde dann auch folgende Frage geäußert: [Trapp], „Plagiat?“.

[4] Zur Bibliographie siehe: “Franz Babinger Schriftenverzeichnis (1910-1961)”, *in* Babinger, *Aufsätze*, Bd. I, S. 51, und “Franz Babinger Schriftenverzeichnis (Ergänzung) 1961-1968”, in *ibid.*, Bd. III, 9 Seiten ohne Zählung.

venezianischen Dukaten, hat Babinger 1956 und 1957 aber noch umfassendere Studien in deutscher und italienischer Sprache veröffentlicht.

Die Veröffentlichung hat Babingers Text vollständig und mit der ihm eigenen Diktion beibehalten, lediglich die Namen, Begriffe und Orte in türkischer Sprache wurden dem heutigen Gebrauch angepasst. Einige wenige aus heutiger Sicht nötige Ergänzungen und Berichtigungen stehen in eckiger Klammer. Überdies hat die Redaktion die typisch Babinger'sche Gestaltung der Anmerkungen ihren neuen System angepasst, was das originale Erscheinungsbild des Aufsatzes etwas schmälert. Der späte Druck dieses Aufsatzes stellt uns ein kleines Stück Wissenschaftsgeschichte der Osmanistik vor Augen, erinnert an einen eigenwilligen, oft schwierigen Menschen und bedeutenden Gelehrten.

Aktuelles Interesse erhält der Aufsatz durch die umfassende Wiederaufnahme des Themas durch Alessio Sopracasa, der Babingers knappe Ausführungen zum Ausgangspunkt nimmt, aber weit darüber hinausführt, indem er fast fünfzig Jahre Forschung einarbeitet und das Thema mit überzeugender Kennerschaft auf den heutigen Stand hebt.

Hans Georg Majer*

* Prof. Dr. Hans Georg Majer, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Kulturwissenschaften, Department für Kulturwissenschaften und Altertumskunde, Institut für des Nahen und Mittleren Osten, Lehrstuhl für Geschichte und Kultur des Nahen Orients und Turkologie (im Ruhestand), Veterinärstr. 1, D-80539 München.
hans.georg.majer@lmu.de

OSMANISCHES IM *LIBRO DEI CONTI* DES GIACOMO BADOER*

Die Rolle der Osmanen im Handel und Zwischenhandel ist, soweit sie das Rechungsbuch des G. Badoer[1] erkennen lässt, auffallend unwesentlich. Die Gründe hierfür dürften verschiedener Art sein. Erstens mag G. Badoer sich seiner Landsleute als Vermittler bedient haben, zweitens mag die Ausfuhr türkischer Handelserzeugnisse ohnedies in den letzten Jahren von Byzanz sich nur auf wenige Güter beschränkt und geringen Umfang erreicht haben. Man darf bei der Beurteilung nicht vergessen, dass Konstantinopel etwa 5 Jahre vor seinem Fall im Levantehandel sein früheres Gewicht längst eingebüßt hatte. Man muss sich die Lage dieser einstigen Großstadt vergegenwärtigen, die von fast allen Seiten von der aufsteigenden Macht der Osmanen eingeschlossen war und nur ein klägliches Wrack des einstigen Weltreiches darstellte. A. M. Schneider[2] hat den einwandfreien Nachweis erbracht, dass die Zahl der Bewohner Konstantinopels bei der Eroberung durch Mehmed II. (1453) kaum mehr als 50.000 Seelen betragen haben kann, wobei die Waffenfähigen eingerechnet sind. 1435 hatte eine schreckliche Pest[3] das Ihrige zur Minderung der Bevölkerung getan, die 2 Jahre hernach (1437) von Teilnehmern einer abendländischen Gesandtschaft[4] auf kaum 40.000 Menschen veranschlagt

* Um sprachlich falsche Erwartungen zu vermeiden wurde der Italienische Titel („Cose Turchesche nel *Libro dei Conti* di Giacomo Badoer") auf Vorschlag der Turcica-Redaktion verdeutscht.

1 [*Il libro dei Conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440)*].

2 Vgl. Schneider, *Die Bevölkerung*, S. 233 ff.

3 Über diese Pest vgl. Iorga Hrsg., *Notes I*, S. 579.

4 Vgl. Iorga Hrsg., *Notes IV*, S. 31, sowie Lambros, „Υπόμνημα", S. 361 sowie Schneider, *op. cit.*, S. 236.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 19-30. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988846

wurde. Viel höhere Schätzungen, wie sie etwa aus durchsichtigen Gründen der Major außer Dienst Feridun Dirimtekin[5] gemacht hat, verdienen keine ernsthafte Nachprüfung. Man muss sich also vor Augen halten, dass die oströmische Kaiserstadt in dem von den Mauern des jüngeren Theodosius umschlossenen Bezirk – nicht ganz 13 qkm! –, der übrigens keineswegs völlig überbaut gewesen ist, um das Jahr 1440 für heutige Begriffe eine Kleinstadt gewesen ist. Als bald nach der Einnahme durch die Osmanen eine Wiederauffüllung der paläologischen Stadt vor sich ging, belief sich nach einer Statistik des Jahres 1477[6] die Einwohnerzahl keinesfalls auf mehr als 60.000-70.000, wobei 9.000 Häuser von Türken, 3.000 von Griechen, 1.500 von Juden, 267 von verschleppten Christen aus Kaffa, 750 von Leuten aus dem anatolischen Karaman-eli sowie 30 von Zigeunern besetzt worden waren. Die Europäer wohnten seit alters jenseits des Goldenen Horns in Pera (heute Galata).[7]

Vor der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen (1453) wurde türkischen Staatsangehörigen, als Bayezid I. trotz fruchtloser Belagerung der Stadt dem Paläologen Johannes VII. Bedingungen aufzuzwingen in der Lage war, innerhalb der Mauern ein eigenes Quartier, die Jurisdiktion unter einem osmanischen Richter (*Kadı*) und der Bau einer Moschee zugestanden (um 1400), doch scheint dieser Zustand nur kurze Frist gedauert zu haben. Er endete schon, als das Erscheinen Timurlenks und die Gefangennahme Bayezids I. in der Schlacht von Angora (1402) Byzanz von den osmanischen Peinigern befreite.[8] Ganz anders stand es seit langem mit dem Aufenthalte von Arabern und anderen Muslimen in Byzanz. Die Moschee des Maslama, die zuerst von Konstantin Porphyrogennetos[9] erwähnt wird, ging 1200 bei einem Volksaufruhr

[5] Dirimtekin, „1453 muhasarası esnasında Bizans'ın nüfusu".

[6] Einen Auszug aus der zugrundliegenden Urkunde im Archiv des Topkapı Sarayı (D.9524), die auf einen Stambuler Stadtrichter namens Muhyī ed-Dīn zurückgeht, brachte die Stambuler Tageszeitung *Vatan* vom 26. VII. 1948; vgl. auch Schneider, *op. cit.*, S. 240. [Die Wiederbesiedlung der Stadt behandelt ausführlich İnalcık, „Istanbul". Dort finden sich auch die exakten Angaben des Tahrir Defters von 1477 (S. 238). İnalcık errechnet auf dieser Basis etwa 100.000 Einwohner, verweist aber auch auf die Zahlen anderer].

[7] Die Venediger, die anfänglich ebenfalls in Galata (Pera) wohnten, siedelten sich in der Folge gegenüber unter der Stadtmauer an (dem heutigen Sirkeci-Eminönü-Yemiş). Dort hausten auch die karaitischen Juden, Kaufleute aus Amalfi und Pisa und andere „Franken", die nach der Eroberung allesamt nach Galata übersiedelten. Über die genuesische Kolonie vgl. neuerdings Sauvaget, „Notes".

[8] Vgl. darüber Mordtmann, „Constantinopel", S. 905b.

[9] Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando*, cap. XXII, S. 93.

zugrunde und wurde 1203 von den lateinischen Kreuzfahrern geplündert[10]. Abgesehen von Kriegsgefangenen verkehrten in Byzanz wohl noch bis zu Ausgang des Reiches zahlreiche muslimische Händler sowie die Abgesandten der Kalifen und anderer islamischer Herrscher. Die Mamlukensultane verbannten gelegentlich dorthin unbequeme Persönlichkeiten mit ihren Familien und selbst seldschukische Sultane und Prätendenten wie etwa Kılıç Arslan II., Keyhusrev I., Keykâvûs II. hielten sich geraume Zeit in Konstantinopel auf, worüber byzantinische wie seldschukische Quellen merkwürdige Einzelheiten berichten. Es hat aber, was die Osmanen betrifft, den Anschein, dass sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, abgesehen von einigen verbannten oder geflüchteten Angehörigen des osmanischen Sultanshauses, nur wenige Türken dauernd dort sesshaft machten und dort mit ìhrem Mutterland etwa Handel trieben.[11] G. Badoer berichtet von keinem einzigen solchen Falle.

Soweit das *Libro dei Conti* des G. Badoer einen Rückschluss zulässt, bediente sich dieser venedische Kaufmann ausschließlich der Vermittlung italienischer Landsleute, um mit den von Türken besetzten Gebieten sowohl Anatoliens als auch Thrakiens Geschäfte abzuwickeln. Wir wissen aus dem Reisebericht[12] des flämischen Edelmannes B. de la Broquière, der im Auftrag des burgundischen Herzogs Philipps des Guten 1432 eine Erkundungsfahrt nach dem Morgenland ausführte, dass sich sowohl in Brusa [Bursa] als auch in Adrianopel [Edirne], der damaligen Hauptstadt des Osmanenreiches, fränkische Kaufleute aufhielten, in deren Händen die Aus-und Einfuhr sich vereinigte. Jene, mit denen er in beiden Orten zusammentraf, waren gewiss noch die gleichen, mit denen wenige Zeit hernach auch G. Badoer in Verbindung stand. So traf er zu Brusa ein Mitglied „*des Espignolins de Jennes*“[13] also eines genuesischen Spinola, ganz gewiss den gleichen Damiano Spinola, dem wir im *Libro* begegnen.[14] Er ließ den flämischen Reisenden „*à l'hostel d'ung Florentin*“ bringen, der gewiss ebenfalls in Handelsgeschäften seinen Sitz in Brusa hatte, wo auf dem Bazar „*les cottons et du savon blanc*“ besonderen Umsatz fanden („*une tres grande marchandise*“).[15] Daneben spielte der

[10] Niketas Choniates, S. 696 und 731.
[11] Vgl. Mordtmann, *op. cit.* sowie Hasluck, „The Mosques“, S. 157 ff.
[12] Vgl. *Voyage*.
[13] Vgl. *ibid.*, S. 131.
[14] Vgl. *Il libro* [S. 772].
[15] Vgl. *Voyage*, S. 135.

Sklavenhandel[16] mit Christen eine, wie es scheint, nicht unbeträchtliche Rolle, die auch im *Libro* in Erscheinung tritt.[17] Genuesische und florentinische Kaufleute scheinen in Brusa ihre Waren nach Pera („Pere", Galata) verschickt zu haben.[18] G. Badoer bediente sich als Mittelsmann für den Einkauf heimischer Erzeugnisse stets der gleichen Person, die auch den Absatz der Einfuhren aus Italien leitete.

Ganz ähnlich lagen die Verhältnisse am Hofsitze Adrianopel. Dass dort venedische, katalonische, genuesische und florentinische Kaufleute ihre Geschäfte betrieben, wissen wir ebenfalls aus der Schilderung des B. de la Broquière.[19] Für G. Badoer waren dort zwei Brüder aus Genua tätig, von denen der eine als Verfasser[20] zweier höchst wichtiger Darstellungen des osmanischen Staatswesens (*lo Stato del Gran Turco*) sowie der Staatseinkünfte (*Governo et Entrate del Gran Turco* 1475[21]), nämlich J. de Promontorio olim de Campis, also Angehöriger einer angesehenen genuesischen Adelsfamilie einen besonderen Namen gemacht hat. Der gleiche Jacopo de Promontorio, der seinen Bruder Andrea überlebte und erst Ende des 15. Jahrhunderts in seiner Vaterstadt aus dem Leben schied, gewinnt als Berichterstatter, aber wohl auch als Hofkaufmann des Sultans Murad II. (1421-1451), für den er 18 Jahre hindurch beschäftigt war, um dann in die Dienste seines Sohnes Mehmed II. für freilich nur 7 Jahre zu treten, ein besonderes Gewicht.[22] Man darf wohl zu Recht schließen, dass Jacopo de Promontorio auf diese Weise auch den großherrlichen Hof beliefert hat, obschon diese Geschäftsverbindung im Rechnungsbuche selbst nicht zum Ausdruck gelangt.

Überschaut man die Namen der Geschäftsfreunde des G. Badoer, so fallen sofort solche in stattliche Zahl auf, deren Träger unter Murad II., und erst recht unter Mehmed II. als Vertrauensmänner oder Günstlinge

[16] *Idem* [Über Sklaven in Bursa zu einer etwas späteren Zeit siehe: Sahillioğlu, „Slaves"].

[17] Vgl. *Il libro*, siehe unten Anmerkung 40.

[18] Vgl. *Voyage*, S. 137.

[19] Vgl. *op. cit.*, S. 171.

[20] Diese beiden Denkschriften wurden auf unzureichende Weise und mit vielen Lesefehlern ohne wesentliche Erläuterungen herausgebracht von: Ikovski, „Jacopo de Promontorio de Campis". Eine Neuausgabe auf Grund der Handschrift wird demnächst durch mich erfolgen [*Die Aufzeichnungen* (siehe Bibliographie)].

[21] [Dieser Text beruht auf einer osmanischen Aufstellung der Staatseinnahmen und Staatsausgaben (heute meist *bütçe* genannt), siehe Majer, „Ein osmanisches Budget", eine Berichtigung auf S. 387].

[22] [Weiteres über ihn und seine Schriften in *Die Aufzeichnungen*, S. 18-28].

dieser beiden Sultane begegnen.[23] Da ist vor allem Francesco dei Drapieri,[24] der von 1437-1447 als byzantinischer *governatore* von Foglia Nuova (Foça) sich betätigte, über beträchtliches Vermögen verfügte und sich des besonderen Vertrauens des Eroberers erfreute, der seinetwegen 1455 Händel mit Chios begann.[25] Eine zeitweise bedeutsame politische Rolle in den Beziehungen zwischen der Pforte und Venedig, seiner Vaterstadt, spielte Aldovrandino dei Zusti (Giusti),[26] mit dem G. Badoer in enger Geschäftsverbindung stand. Dieser wohlhabende und einflussreiche Kaufherr war am Zustandekommen des frühesten Staatsvertrages Mehmeds II. vom Jahre 1446[27] maßgeblich beteiligt, wie anderwärts näher ausgeführt wurde. Interessant ist ferner, dass bekannte Florenzer Kaufleute wie etwa Mainardo Ubaldini[28] bereits in den 30er Jahren im paläologischen Konstantinopel sesshaft waren und Handel trieben. Er war später als Konsul seiner Vaterstadt (1461-1469) in Stambul tätig[29] und stand bei Mehmed II. in hoher Gunst. Zu Zeiten G. Badoer's scheint er sich oft in Rodosto aufgehalten haben, wo seine Unterkunft bezeugt wird. Diese Andeutungen dürften zeigen, dass die meisten der in der byzantinischen Hauptstadt sesshaft gewesenen Kaufleute aus Venedig, Genua und Florenz, soweit sie nicht beim Sturm in den Maitagen 1453 ihr Leben lassen mussten (wie etwa Pier Michiel oder Jacopo Cocco, damals „*patron de la galia de Trabexonda*“), auch unter dem Halbmond ungestört ihren Geschäften nachgehen konnten und verstanden, sich mit den neuen Machthabern auf guten Fuß zu stellen. Auffallend ist, dass im *Libro* die fränkische Siedlung von Gallipoli überhaupt nicht in Erscheinung tritt. Dort waren von allem Anconitaner um Geschäfte bemüht, freilich noch zur Zeit Murads II., der ihnen freundliche Beachtung schenkte. Man denke nur an Lillo Freducci (Ferducci), der sich 24 Jahre in Gallipoli

[23] [Die letzte Arbeit Babingers über diesen Personenkreis, der ihn öfters beschäftigt hat, ist: „Maometto il Conquistatore“ (siehe Bibliographie)].

[24] Über Francesco dei Drapieri vgl. Heyd, *Histoire du commerce*, S. 286.

[25] *Idem*, sowie Babinger, „Von Amurath zu Amurath“, S. 233, Anm. 13. Über den Vorfall von Chios vgl. Dukas, S. 322, über Francesco di Drapieri als governatore von Foça vgl. Hopf, *Chroniques*, S. 502 ganz unten.

[26] Über Aldovrandino dei Zusti vgl. Babinger, Dölger [„Mehmed's II. Frühester Staatsvertrag“], S. 232.

[27] Vgl. darüber *ibid.*

[28] Über Mainardo Ubaldini vgl. Babinger, “Mehmed, der Eroberer”, S. 159, sowie ders., *id.*, „Maometto II“, S. 494 f.

[29] Vgl. Müller Hrsg., *Documenti*, S. 214 f. — vgl. dazu den cod. Magliabecch. II, II, 333, C.4 r Mercanti fiorentini in Costantinopoli dell'anno 1469 e per Bursia e in Andrinopoli, dazu *ibid.*, S. 495 f.

aufhielt, dort ein palastartiges Haus besaß, mit dem Sultan auf die Jagd ging und ihm zu Ehren seinen Sohn sogar „Othman“ taufen ließ.[30] Aber der Name Freducci, der später in der Geschichte der Kartenkunde eine beachtliche Rolle spielte, kommt im *Libro* kein einziges Mal vor, so sehr auch Gallipoli als osmanischer Zollhafen an den Dardanellen darin mehr als einmal erwähnt wird. Weiter ins Innere von Rumelien („*Grecia*“) reichen die Verbindungen G. Badoer’s überhaupt nicht, sodass etwa Giovanni Adorno[31] aus Genua, dem Murâd II. neben den Zolleinkünften, von Foça das feste Schloss von Peritheorion, dem türkischen Boro Kal’e[32] in Südthrakien überlassen hatte, von wo er mit Hilfe dieser Festung und der starken, von Gebirge bis ans Ägäische Meer ziehenden Mauer den Handelsverkehr von Saloniki landeinwärts gegen Osten praktisch beherrschte, überhaupt nicht in Erscheinung tritt. Mit Saloniki bestand, auch als es 1430 in osmanische Hände übergegangen war, Seeverbindung. Auf dem Meerwege wurden, wie das *Libro* erkennen lässt, Handelswaren aus der Türkei nicht verschifft, wohl aber aus Caffa, Trapezunt, Amastra, Tripolis in Syrien, Beirut, Alexandrien, Venedig, Maiorca, Barcelona, London. Der Geschäftsverkehr mit den Türken vollzog sich, wenn man von Gallipoli an den Dardanellen, Banados und Rodosto etwa absieht, offenbar nur auf dem Landweg und beschränkte sich auf wenige, bereits genannte Örtlichkeiten.

Was diese Landstraßen anbelangt, auf denen sich der Handelsverkehr mit Hilfe von Kamelen und Karren abwickelte, so ergeben sich aus dem *Libro* gewisse Anhaltspunkte für diese Verbindungswege, manchmal auch für die Reisedauer. Diese zog sich manchmal erstaunlich in die Länge. Wenn z. B. für die an sich kurze Strecke Rodosto-Kırkkilise (heute Kırklareli) für 3 *carri* täglich un *perpero* gezahlt wurde, so ergibt sich bei einem Gesamtbetrag von 8 *perperi*, dass sie in acht Tagen zurückgelegt wurde. Einzelne Ortschaften werden nicht häufig angeführt, wie (z. B. „*Agatopoli*“, heute Ahtabolu)[33] oder aber im „*destreto de*

[30] Vgl. darüber die „Epistola Othmani Lilli Ferducci Anconitani, data ad Mahometum II, praefationis loco“, abgedrückt in der bisher einzigen Ausgabe des Amyris des Giovanni Mario Filelfo in den (eingestampften) Hopf, Dethier Hrsg., *Monumenta* XXII, S. 267-279.

[31] Vgl. darüber Heyd, *op. cit.*, S. 279 (nach Dukas, S. 164 ff.). Percivalle Pallavicini, Kaufherr aus Genua, war Nachfolger Adornos in Foça und ebenfalls Günstling Murads II., gehörte zur gleichen Familie wie Pallavicini, der als Geschäftsfreund von G. Badoer erscheint.

[32] Vgl. darüber Kyriakidis, „Θρακικά ταξείδια“.

[33] Vgl. darüber Babinger, *Beiträge*, S. 51.

Garipoli“ etwa „*Megalicharia*“ (also das heutige Malkara),[34] eine Schreibung, die W. Tomašek’s Vermutung,[35] der Name komme nicht von Megale agora, sondern von Megale karya, zu bestätigen scheint. Auffallend ist freilich, dass G. Badoer (c. 63, S. 126, 25 f.) „*Malchara*“ neben „Megalicharia“ anführt, als ob es sich um zweierlei Orte handle. „*Modena*“, d. i. „*Montanea*“, also Mudania, der Hafen von Brusa, ist Ausgangspunkte für Warenverladungen ins Innere von Anatolien, wie „*Lupadi*“, d. i. Ulubad, oder „*Michalizi*“, d. i. Michalidž (c. 63, S. l26, 43).[36] Trapezunt wurde sowohl zu Wasser wie zu Land über Brusa, erreicht (vgl. c. 72, S. 146, 39).

Die Straßen und Seewege waren, wie es scheint, nicht immer sicher, wenn Nichttürken ihres Weges zogen. G. Badoer macht nirgendwo Angaben politischer Art, so dass sein *Libro* für die politische Geschichte nur ganz selten mittelbares Zeugnis liefert. Einmal (c. 248, S. 499, 8 f.) wird ausdrücklich vermerkt, dass eine griparia auf dem Seeweg von „*Panido*“ (am Marmarmeer, das Panidos der Byzantiner, Banados der Türken) keine Gefahr von Türken läuft („*non scorando pericholo de turchi*“).

Was nun die türkischen Mittelsleute das G. Badoer betrifft, so ist deren Zahl recht gering, gemessen etwa an der Griechen, der Armenier, der Mingrelier und vor allem der Juden, die uns ungemein häufig entgegentreten und von denen sich ganze Geschlechter von Kaufleuten zusammenstellen lassen. In Konstantinopel selbst scheinen türkische Handelsleute selten gewesen zu sein. Der „*chir*“ (= *kyr[ios]*, Herr) Jacob filio di Chogia Inse’ (vgl. c. 88, S. 178, 32), der dort wohnhaft war, scheint ein zum Christentum bekehrter Sohn des Kaufmanns (*hoca*) Îsâ zu sein, vermutlich des gleichen „*choza Ise turcho*“, der im *Libro* mehrmals auftaucht. Die übrigen Türken, allen voran der oft genannte „*Azi turcho*“, „*Azi Baba sarain*“, „*Azibaba moro*“, also ein Haccı Baba, der Sarazene (? „*sarain*“) oder Araber („*moro*“), der „*Mustafa turcho*“, der „*chazi Musi turcho*“ (= haccı Musa), „*chazi Rastan*“ (= haccı Rustem), der „*Ramadan de Simiso*“ (d. i. Samsun), der „*Jacsia turcho*“ (= Yakşi), der „*Amet* (Ahmed) *turcho de Licomidia*“ (d. i. Nikomedien), der „*choza Ali turcho*“ und der „*Saliet turcho*“ sind die wichtigsten und am meisten

[34] Vgl. *ibid.*, S. 84. [Die ganze Stelle lautet: „*nel destreto de Garipoli, zoè Megalicharia e a Garipoli e a Malchara*“].

[35] Vgl. Tomaschek, *Zur Kunde II*, S. 334 (= S. 52 des Sonderdrucks).

[36] Vgl. dazu Tomaschek, *Zur historischen Topographie*, S. 95. Der Ort (vgl. Chalkokondyles, S. 225) heißt bei den byzantinischen Chronisten die Stadt *τοῦ Μιχαηλίτξη*, *Μιχαλίκίου*, die westlich von Lopadium Ulubad gelegen ist.

genannten Träger türkischer Namen. Daneben erscheinen zwei türkische Persönlichkeiten vornehmen Standes, nämlich ein „*Ali Basa turcho*", also ein zweimal aufgeführter „*Ali Paşa*", sowie ein „*Asilbei*" (d. i. Adil-bey) die leider nicht näher bestimmbar sind.

Während die Tatsache, dass die Genuesen an der Schwarzmeerküste sowohl in Samastri als auch in Simisso (Samsun) eigene Handelsniederlassungen besaßen, weshalb beide Orte auch in *Libro* oft genannt werden, scheint der Plan Sultan Murâds I., „*in partibus suis*", seinem eigenen Hoheitsgebiet den Venedigern eine Ansiedlung zu gestatten, niemals Gestalt angenommen zu haben. Die Verhandlungen über diese Angelegenheit gehen ins Jahr 1365 zurück, als der venedische Bailo Orio Pasqualigo gegenüber Konstantinopel Skutari zu diesem Zweck aussuchte, weil dort ein mit Ketten versperrbarer Hafen, der sich befestigen ließ, günstigste Voraussetzungen biete.[37] Er hat den Anschein, dass nach dem Jahre 1384, als man in Venedig den erneuten Versuch machte, mit den Osmanen wegen Überlassung einer Örtlichkeit zu verhandeln, das gesamte Vorhaben zu endgültigem Stillstand gelangte.[38] Zu Zeiten G. Badoers ist von Scutari und einer dortigen Niederlassung der Venediger nicht mehr die Rede. Der Gedanke, Gallipoli um Geld für Venedig zu erwerben, nachdem der byzantinische Herrscher „*ob carentia denariorum*" dazu nicht imstande war, hat das Frühjahr 1411 schwerlich überdauert.[39]

[37] Vgl. darüber bereits Heyd, *op. cit.*, S. 259 f. und dazu Halecki, *Un empereur*, S. 176 und dazu Diehl, *Une République*, S. 171 sowie S. 320, Anm. 3. Die Kenntnis der Eintragungen in den *Misti*, *vol.* 31 und 32 verdanke ich der nie versagenden Hilfsbereitschaft von T. Bertelè (Verona), der davon [auch] Fotografien herstellen ließ: „*Nei misti, vol. 3l, c. 93 vi è una deliberazione del Senato Veneto del 15 aprile 1365, dalla quale risulta che il bailo aveva riferito che "status noster in partibus Constantinopolis debilis est, cum nostri male tractentur ibidem, et etiam per Imperatorem et suos fiant contra eos multä novitates et extorsiones contra formam pactorum", e che Murâd, figlio di Urkhan, gli aveva fatto delle "avances"; il Senato decide che sia mandato un nunzio a Murâd I. per vedere che cosa offre. Più esplicita è una deliberazione del 26 aprile 1368, contenuta nei Misti, vol. 32, c. 13L v: Murâd I. aveva offerto dì accogliere i mercanti veneziani in una località della Turchia, accordando ad essi facilitazioni e franchigie; il bailo Veneziano suggerisce di chiedere il quartiere a Scutari, fortificarlo, ecc., spiegando che quel porto era comodo ed adatto*".

[38] Heyd, *op. cit.*, S. 260, dazu Romanin, *Storia*, Bd. III, S. 255.

[39] „*Nei Misti, vol. 49, c. 14 vi è un progetto di deliberazione (aprile 1411), diretta ad ottenere che l'imperatore bizantino cercasse di riavere Gallipoli; se "non posset ob carentia denariorum" il bailo cerchi di acquistare quella città per Venezia: non capta!)*". Gütige Mitteilung von T. Bertelè (Verona).

Die Waren, die Gegenstand des *commercio veneto-turco con centro a Bisanzio* bildeten, lassen sich in einer kurzen Liste erschöpfen: *cera* aus Bulgarien (Zagora), *lane* aus Adrianopel, *montonine*, *pelle di castrone, cordovani*, *fustagni bianchi* aus Adrianopel, Hammelfelle ebendaher und aus Anatolien, Zibeben aus Nikomedien, *pepe* aus Brusa, *buon frumento* aus Kleinasien, *panni e seta* aus Anatolien (Brusa). Zur Einfuhr nach der Türkei gelangten außer Florenzer Stoffen „*pezze tente*" (c. 108). Gewisse Waren wurden aus Konstantinopel in andere Teile der Levante durch Vermittlung G. Badoer's verschifft. So wurde *lane* aus Adrianopel nach dem komnenischen Trapezunt ausgeführt (c. 173, [S. 348]). An manchen Stellen des *Libro* ersieht man, dass auch der Sklavenhandel einen recht beträchtlichen Umfang hatte. Es handelt sich dabei um russische und tartarische Sklaven und Sklavinnen,[40] die durch Vermittlung G. Badoer's nach dem Westen versandt wurden. Der Handel mit solchen morgenländischen Sklaven spielte in Venedig schon vorher eine nicht geringe Rolle, ohne dass diese bisher wissenschaftlich untersucht worden zu sein scheint. Noch zu Ausgang des 15. Jahrhunderts waren solche Sklaven in der Lagunenstadt in vornehmen Häusern. (wie z. B. bei Giovanni Dario) besonders beliebt.

An verschiedenen Stellen des *Libro* ist ausdrücklich von Papiereinfuhr[41] die Rede, ohne dass leider ersichtlich wird, wohin dieser Schreibstoff verfrachtet wurde. Auch die Geschichte der Verwendung oberitalienischen Papiers[42] im alten Osmanenreich, die sich mühelos bis ins 15. Jahrhundert verfolgen lässt, bedürfte noch einer gründlichen Erforschung und Darstellung. Venedig hat Papier nicht nur nach der Türkei, sondern frühzeitig auch nach dem mamlûkischen Ägypten[43] ausgeführt.

[40] Stellen über Sklavenausfuhr: c. 45 (S. 91), „*schiava tartara*" und „*un schiavo tartaro*"; c. 135 (S. 272): „*balaban* (d. i. *schiavo!*) *tartaro*"; sowie c. 169 (S. 341): „*per resto de balabani, un balaban de nazion rosso*"; c 183 (S. 369): „*per parte de balaban*"; c. 220 (S. 442): mehermals „*balabani*"; c. 222 (S. 446): „*un balaban tartaro*"; c. 288 (S. 578): „*schiavo rosso*"; c. 195 (S. 392) wird erwähnt: „*una schiava tartara de etade de ani 20 in zircha, chiamada Luzia*". Es handelt sich durchweg um nur russische und tartarische Sklaven und Sklavinnen, weil im Osmanenreich der Sklavenhandel den Venedigern in allen Staatsverträgen untersagt war. Der c. 258 (S. 519) aufgeführte „*poveromo che fo rescatado de man de turchi*" war gewiss ein gefangener Christ.

[41] Die einschlägigen Stellen finden sich im *Libro*: c. 176 (S. 354), c. 232 (S. 466), c. 249 (S. 500), c. 265 (S. 532), „*charte bale do fioreto [fin] dal Sturion*" womit nur ein Wasserzeichen gemeint sein dürfte, c. 284 (S. 570), c. 288 (S. 579), c. 307 (S. 616), c. 382 (S. 767).

[42] Vgl. darüber Babinger, „Appunti".

[43] Über Papiereinfuhr aus Venedig nach Alexandrien (Ägypten) vgl. z. B. eine: „*deliberazione del Senato Veneto vom 20. Luglio 1403 nei Misti, vol. 46, c. 94, relativa al*

Verhältnismäßig recht unergiebig ist das *Libro* für das osmanische Zollwesen. Es bestätigt lediglich die bekannten Tatsachen, dass in jenen Jahren sowohl in Mudania für Anatolien als auch in GallipoIi für Thrakien das „*comerchio*“ erhoben wurde. Für das Gewichtswesen im Osmanenreich lassen sich einige Angaben entnehmen; vgl. etwa c. 226[?]: ein „*ziurlo*“ (vgl. c. 268, [S. 538]) scheint rund 112 *libbre* entsprochen zu haben. Was „*tangi*“ bedeutet, bedarf der Ermittlung. Es scheint sich um ein Maß zu handeln, das sich außer etwa in Brusa auch in Tana nachweisen lässt. „*Charobia*“ ist ein Gewichtsmaß, das in Zusammenhang mit *Indaco* (Indigo) vorkommt.

Wohl am wichtigsten ist das *Libro* für die Kenntnis des Münzwesens im Osmanenreich um das Jahr 1440. Wir erfahren zuverlässig, dass damals wie auch später und vermutlich schon früher ein türkischer Golddukaten verwendet wurde, der den venedischen nachgebildet war.[44] Eigene Goldstücke haben die osmanischen Sultane erstmals im Jahre 883/1479 geprägt,[45] als Mehmed II., vermutlich im Anschluss an dem mit Venedig geschlossenen Frieden (26. Jan. 1479) auf seinen Namen eine Goldmünze (*altın* genannt) herstellen ließ, die an Gewicht dem venedischen *zecchino* glich. Von diesem Jahr ab haben die osmanischen Großherren bis herauf zu Mahmûd II. (1808-1839) stets im Jahr ihrer Thronbesteigung Goldstücke münzen lassen. Sie enthielt stets die gleiche Legende („*zârib an-nadr sâhib al-izz wa'n-nasr fi'l-barr wa'l-bahr*“, d. i. „*celui qui frappe la (monnaie) étincelante, le seigneur de la force et de la victoire sur mer et sur terre*“ bis zu Ahmed I., der als letzter sich dieser Formel bediente (1012/1603). Dann wechselte der Text („*sultan al-barrain hâqân al-bahrain as-sultan ibn as-sultan*“), die unter Mahmûd I. (1143/1730) jeweils durch die Tughra ersetzt wurde.[46] Dass

salario del console: sono indicati i diritti consolari per varie merci, tra cui sono menzionate le balle di carta (“pro quolibet balla de carta...”)“. Freundliche Mitteilung von T. Bertelè (Verona).

[44] H. E. Ives (gestorben am 13 Nov. 1953), *The Venetian Gold Ducat*, hat von diesem türkischen Golddukaten noch keine Kenntnis besessen.

[45] Vgl. darüber Babinger, *Maometto*, S. 545-546; Nachdruck: S. 399-400 wo Babinger dann von drei Goldmünzen des Eroberers spricht, tatsächlich wurde nämlich die erste Goldmünze Mehmeds II. schon 882/1477-78 geprägt, weitere dann 883/1478-79 und 885/1480-81, siehe die Kataloge von Pere, *Osmanlılarda Madenî Paralar*, S. 90 und Levha 7, Nr. 79-81 sowie von Artuk, Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, S. 471-472 und Levha LXI, Nr. 1430-1432.

[46] [Die Angaben über die osmanischen Goldmünzen können inzwischen mit Hilfe der genannten Kataloge präzisiert werden: Sämtliche Großherren von Mehmed II. bis Mehmed VI. Vahideddin haben im Jahre ihrer Thronbesteigung Goldmünzen prägen

vor Mehmed II. irgendein Sultan Goldstücke in seinen eigenen Namen verwendet, ist ausgeschlossen. Er handelte sich also zweifellos um untergewichtige Nachahmungen des venedischen Dukaten, die bereits zu Ausgang des 14. Jahrhunderts türkmenische Dynasten in Anatolien vorgenommen hatten. Diese nachgeahmten venedischen Golddukaten galten weniger als die echten, was sich aus den Angaben des G. Badoer einwandfrei ersehen lässt. Dieser *ducato d'oro turcho*, der im *Libro* oftmals erscheint (z. B. [S.] 6, [Z.] 11; [ebenso: S.] 59, [Z.] 22; [S.] 80, [Z.] 15; [S.] 88, [Z.] 10; [S.] 89, [Z.] 8; [S.] 103, [Z.] 10; [S.] 236, [Z.] 13; [S.] 308, [Z.] 4; [S.] 375, [Z.] 15 ecc. ecc.) galt regelmäßig etwa 2 *iperperi*.[47] Im Gegensatz hierzu wird der echte venedische Dukaten auf dem Markte von Konstantinopel, wie sich aus vielen Angaben im *Libro* ersehen lässt, mit 3 *iperperi* per ducato angesetzt. Das alles wird von fachkundiger Seite, nämlich von T. Bertelè, weiter oben (S.) ausführlich dargestellt.[48] Wie sich der nachgeahmte *ducato d'oro turcho* vom echten *zecchino* unterschied, ist bisher nicht ausgemacht, da bis zum heutigen Tag kein solcher türkischer Dukaten nachgewiesen worden ist, obgleich er zweifellos in großen Münzsammlungen (Museo Civico Correr?) vorhanden sein dürfte. Was das Verhältnis des byzantinischen *iperpero* zum türkischen *aspro* (*aqce*) anbelangt, so schwankt es zwischen 10 *aspri* e 12 *tornesi* (d. i. *mangır*, die osmanische Kupfermünze) bis 11 *aspri* e 1 1/2 *tornesi* je *iperpero*.[49]

lassen. Die Legende lautete zunächst wie oben angegeben. Mehmed III. verwendete dann daneben die neue Legende, die erstmals Mehmed II. hatte auf Silbermünzen prägen lassen. Sie erscheint dann auf den Goldmünzen aller Sultane bis zum Ende des Reiches. Viele Sultane prägten daneben aber auch noch Münzen mit der alten Legende. Die *Tuğra* erscheint erstmals, und zwar auf einer Kupfermünze, bei Süleyman II. Auf eine Goldmünze hat sie erstmals Mustafa II. 1695 prägen lassen. Allerdings ersetzt die *Tuğra* nicht die neuere Legende, sondern die bisher ausgeschriebenen Namen und Titel des jeweiligen Sultans].

[47] „*Ed infatti questo cambio è indirettamente confermato in altri punti del codice Badoer (p.e., a Simisso-Samsun, il cambio locale è in un caso (c.306, 4, 19), di aspri 19 per iperpero; nella stessa località vediamo altrove (89, 8) che è di 31 per ducato turco, ossia quasi il doppio dell'iperpero. A Trebisonda, abbiamo 40 aspri per iperpero ed 80 aspri per ducato turco (c.307, 28 e 103, 10).*" Freundliche Angabe von T. Bertelè (Verona).

[48] [Hier bezieht sich Babinger wohl auf einen Beitrag Bertelès, der ebenfalls im geplanten zweiten Band zur Edition des *Libro* erscheinen sollte. Alessio Sopracasa verdanke ich den Hinweis auf zwei Aufsätze, in denen sich T. Bertelè dann mit diesem Problemkreis beschäftigt hat: „Il *Libro*"; "L'iperpero"].

[49] [Mit den Nachprägungen venedischer Dukaten hat sich Fr. Babinger später mehrmals ausführlich befasst: „Zur Frage"; „Contraffazioni"; „A proposito delle coniazioni". Einen zusammenfassenden Überblick über das osmanische Münzwesen schrieb Ş. Pamuk

Wir sind über die Wirtschaftsgeschichte des alten Osmanenreiches bis herauf zu Bayezid II. (1481-1512) ungewöhnlich unzureichend aufgeklärt.[50] Die Bestätigung des türkischen Golddukatens durch G. Badoer macht den Wunsch nach gründlichen Studien erst recht dringend.

als Appendix zu der in Anm. 50 erwähnten Wirtschaftgeschichte unter dem Titel „Money in the Ottoman Empire, 1326-1914“, *A Monetary History*, S. 947-985].

[50] [Dies widerspiegelt auch noch die osmanische Wirtschaftsgeschichte, von İnalcık, Quataert Hrsg, *An Economic and Social History*].

TURCS ET « CHOSES TURQUES » DANS LE *LIVRE DE COMPTES* DE GIACOMO BADOER : ESSAI DE SYNTHÈSE*

INTRODUCTION

Dans un article paru en 1956, Fr. Babinger écrivait : « *a me personalmente è stato dato l'incarico di illustrare criticamente le notizie turche contenute nel* Libro dei conti *di Giacomo Badoer. In un contributo dal titolo* Cose turchesche nel Libro dei conti *è stato corrisposto a questa richiesta.* »[1] En effet, il est bien connu que l'édition du *Livre* aurait dû être accompagnée d'un second volume d'études, dont T. Bertelè a rappelé le contenu – il écrivait que les contributions étaient « pour la plupart prêtes ou presque prêtes » – lors d'un colloque en 1956, tout en annonçant : « *taluni studi metteranno talvolta in luce delle notizie che potranno apparire sensazionali : come* […] *la circolazione in Levante di un ducato d'oro turco che imitava quello veneziano, su cui ha fatto luce il prof. Franz Babinger, il quale si è occupato delle cose turche contenute nel Libro.* »[2]

Alessio Sopracasa, chercheur post-doctorant, UMR 8167 Orient et Méditerranée : textes, archéologie, histoire, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 52 rue du Cardinal-Lemoine, 75231 Paris Cedex 05.
surmai@hotmail.com

* Cet article est dédié à Gilles Veinstein, en témoignage de gratitude.

1 Babinger, « Contraffazioni », p. 123. Les abréviations suivantes ont été utilisées dans l'ensemble de l'article : a. = aspre(s), c. = *cantaro*, *-i*, duc. = ducat(s), hyp. = hyperpère(s), k. = carat(s), p.d.r. = prix de revient. Pour le p.d.r., cf. Lefort, « Badoer », p. 374 : « Commissions et frais de gestion (*spexe de marcadantia*) s'ajoutaient au prix d'achat pour former ce qu'on appellera le prix de revient. » Les renvois au *Livre* – c'est ainsi que nous appellerons *Il libro dei conti di Giacomo Badoer* (cf. *infra*, bibliographie) – se font à la page de l'édition, suivie par le(s) numéro(s) de ligne.

2 Bertelè, « Il *Libro* », p. 248.

Turcica 44, 2012-2013, p. 31-128. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988847

Ce second volume n'est jamais paru. Grâce à la correspondance de F. Melis nous savons que T. Bertelè a dû renouveler seize fois, en autant d'années, la demande du commentaire sur Badoer que Babinger avait promis d'écrire[3]. En revanche, quelques-unes des études qui devaient être incluses dans ce volume ont été publiées par la suite. D'autres se sont ajoutées avec le temps, venant des générations suivantes de chercheurs, qui ont élucidé les aspects les plus disparates du document, y compris ceux qui se rapportent aux Turcs, comme on le verra dans les pages qui suivent. Plus récemment, C. Morrisson et J. Lefort avaient envisagé de remettre l'ouvrage sur le chantier en le complétant d'index et de quelques nouvelles études[4]. G. Bertelè avait transmis à C. Morrisson la copie des contributions rédigées du temps de son père et conservées par ce dernier dans ses archives[5]. Pour ce qui est du texte de Babinger, le manuscrit original est toujours en possession de G. Bertelè lui-même, destiné à entrer dans le fond Bertelè-Malaspina du musée Bottacin à Padoue[6]. Les index ont été publiés en 2002 par G. Bertelè, qui a ainsi achevé le travail de son père sur ces mêmes index[7]. Quant au volume d'études sous la direction de C. Morrisson et de J. Lefort il ne semble pas avoir rencontré plus de chance que le précédent.

On voit donc que la contribution de Fr. Babinger, telle qu'elle a été transmise par la suite par J. Lefort et C. Morrisson à N. Vatin et qui fait l'objet de la présente étude, était déjà presque prête – même si formellement à retravailler – au moment de la sortie de l'édition du *Livre*. Cette étude est clairement structurée : d'abord, des propos d'ordre introductif et général sur la ville de Constantinople, sa population et son étendue au temps de Badoer, notamment sur la présence musulmane (et ottomane) entre les XIVe et XVe siècle ; ensuite, l'auteur se concentre sur le commerce de Badoer avec Brousse et Andrinople, ancienne et nouvelle capitales ottomanes. Suit un volet prosopographique concernant certaines grandes personnalités ainsi que les noms de personne turcs cités dans les comptes, avec des considérations sur les routes du commerce et les

[3] Del Treppo, « Federigo Melis », p. 84.

[4] Voir Morrisson, « Coin Usage », p. 219.

[5] Il s'agit de : « F. Babinger's "I Turchi nel libro dei conti di G. Badoer" ; R. de Roover's "Opérations financières. Lettres de change. Virements en banque. Dépôts" ; and R. Morozzo's "Notizie sui Badoer da Santa Giustina, Giacomo Badoer, Patrizio veneziano del '400 » (*ibid.*, n. 8).

[6] Selon ce que Giovanni Bertelè a eu l'amabilité de nous communiquer, en plus d'autres informations, par un courriel du 12 octobre 2012 : qu'il en soit ici remercié.

[7] Bertelè éd., *op. cit.*.

moyens de transport. Puis, sont évoquées les négociations entre Vénitiens et Turcs pour la création, dans une ville de l'État ottoman, d'un espace commercial privilégié au bénéfice des premiers. Viennent ensuite les marchandises du commerce vénéto-turc, avec mention particulière des esclaves et du papier. Une réflexion sur des aspects plus techniques amène l'auteur à parler des droits de douane, des poids et mesures et surtout des monnaies, en mettant en avant le « ducat turc ». En conclusion, il exprime le souhait que des études plus approfondies soient menées qui concerneraient l'histoire économique ottomane.

Ce que nous nous proposons dans le présent article est d'illustrer les « choses turques » contenues dans le *Livre*, en revenant sur les axes principaux de l'étude de Fr. Babinger à la lumière d'un certain nombre de recherches parues depuis, sans véritablement nous éloigner du témoignage de cette source. Dans trois tableaux annexes on trouvera d'abord le détail des échanges de G. Badoer (tabl. annexe I) : nous avons suivi dans un premier temps les « voyages » commerciaux organisés vers les territoires turcs en séparant les deux courants du trafic, à savoir l'exportation (*A. Ventes*) et l'importation (*B. Achats*) ; par la suite, et de la même manière, nous avons affiché les échanges ayant eu lieu à Constantinople avec des commerçants turcs (sections C et D du même tableau). Dans ce tableau, après les références aux pages du *Livre*, on trouvera les renvois au tableau des droits de douane et autres frais (voir *infra*, tabl. II) et à celui des transports et transporteurs (tabl. annexe II) : ce dernier a pour but de montrer les trajets, les moyens de transport, le nom des personnes engagées dans cette activité et les coûts. Enfin, nous avons réuni les noms des personnes citées dans cet article qui ont un lien avec les territoires turcs (tabl. annexe III).

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR CONSTANTINOPLE ET LES TURCS À LA VEILLE DE LA CHUTE

Au cours de la première moitié du XVe siècle, l'Empire byzantin vivait une récession économique et démographique irréversible. Pour survivre, il était progressivement devenu un État « marchand » : l'activité des commerçants grecs est alors bien documentée et des membres de l'aristocratie, privés des terres qui avaient représenté leur richesse au XIVe siècle, se reconvertirent dans le commerce, tandis que fortune et

relations permirent à des hommes de la « classe moyenne » et de la petite aristocratie d'intégrer l'élite dirigeante[8].

Toutefois, le prestige de l'Empire demeurait intact, grâce surtout à sa capitale, Constantinople, bien que la ville n'ait jamais pu retrouver sa splendeur d'avant 1204, en dépit des efforts prodigués par les deux premiers empereurs de la dynastie des Paléologues, Michel VIII et son fils Andronic II : une partie de l'espace urbain était occupé par des champs, qui, faute de moyens, n'étaient plus entretenus[9]. Estimer la population est une tâche ardue : sans surprise le chiffre n'avait plus rien à voir avec les centaines de milliers d'habitants du XIIe siècle ; peu avant 1453, il y avait entre 40 000 et 70 000 habitants dispersés dans une ville à moitié déserte : « *Western visitors described a space "made up of villages, more empty than full", a ghost city of crumbling tourist attractions that caught the eye of humanists and invited comparison with Rome* »[10]. Le centre économique se trouvait désormais aux abords de la Corne d'Or, côté constantinopolitain pour les Vénitiens, côté pérote pour les Génois[11].

Cependant, la ville n'était pas autant touchée par la crise d'un point de vue commercial : dans la première moitié du XVe siècle, elle était toujours l'un des grands centres du commerce levantin (ainsi que l'un des grands pôles culturels et religieux de la Méditerranée)[12]. Ce qui le montre bien, par exemple, c'est que, parallèlement à un phénomène d'émigration bien connu, Constantinople avait bénéficié aussi, après le milieu du XIVe siècle, d'un mouvement d'immigration de nature en grande partie économique : elle gardait donc – et ceci jusqu'à la fin de son histoire (byzantine) – un rôle important comme place commerciale d'un attrait certain, où l'on pouvait conclure des affaires aussi bien avec des Occidentaux qu'avec des Turcs[13]. Précisément, le *Livre* de G. Badoer nous parle – outre d'« une certaine intégration des économies byzantine et turque »[14] – de

[8] Matschke, « Commerce », p. 803-805 ; Oikonomidès, *Hommes d'affaires*, p. 120-123.

[9] On peut toutefois signaler des interventions concernant les murailles, mais qui se révélèrent insuffisantes, et la construction de palais par des membres de l'aristocratie enrichis grâce au commerce avec les Italiens et les Turcs.

[10] Magdalino, « Medieval Constantinople », p. 536. Voir aussi Matschke, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 475.

[11] Laiou, « Constantinople », p. 137-138.

[12] Laiou-Thomadakis, « The Byzantine Economy », p. 203.

[13] Laiou, *art. cit.*, p. 139-140, d'après les travaux de Kl.-P. Matschke qui y sont cités.

[14] Balard, « Les hommes d'affaires », p. 489. D'ailleurs, quelques années seulement avant l'arrivé de Badoer et au lendemain de la perte de Thessalonique, l'empereur byzantin s'était plaint auprès de Venise de l'action menée par le capitaine général de la mer, qui

l'importance que Constantinople conservait à cette époque en tant que centre de commerce et nœud d'un réseau encore très étendu à la fois vers l'Orient et l'Occident[15], comme l'écrit vers 1420 le marchand crétois Emmanuele Piloti, selon lequel « à Constantinoble viennent de toutes marchandises, et viennent par la bouche de la mer Majeure [mer Noire], comme de Latane, Gaffa, Trapexonda, et ancores de la Turquie et de la Grétie »[16] : en contact avec les ports de la mer Noire, avec les territoires byzantins ou anciennement byzantins, au croisement des routes maritimes qui la reliaient avec les ports les plus importants du Levant et du Ponant, tout en étant un lieu d'accueil et de rencontre entre personnes provenant des horizons les plus différents (Grecs, Arméniens, Turcs, Juifs, Vénitiens, Génois, Catalans, Siciliens, Anconitains, Florentins, etc.), Constantinople était toujours la ville « *ad quam concurrunt fere omnes nationes mundi* »[17].

Mais le *Livre* de Badoer est d'abord celui d'un Vénitien, marchand résident à Constantinople entre 1436 et 1440[18]. La présence vénitienne dans la capitale byzantine, après quelques incertitudes liées au retour des Byzantins en 1261, était forte : avec un quartier qui leur était destiné, des exemptions fiscales, des lieux d'échange ou encore un noyau de résidents permanents, leur colonie jouait un rôle économique central[19], au point que Bertrandon de la Broquière écrit avoir vu dans la capitale byzantine « plusieurs marchans et de plusieurs nations, mais les Venissiens sont ceulx qui ont plus d'auctorité »[20]. Pendant longtemps, l'historiographie

avait reçu l'ordre de bloquer le passage entre Constantinople et la « Turquie ». Mais la Sérénissime ne changea pas d'avis et maintint l'ordre d'empêcher les Turcs de passer de « Turquie » en Grèce : Archivio di Stato di Venezia (dorénavant A.S.V.), *Senato, Deliberazioni*, *Misti*, reg. 57, f. 236(240)v, 19 juil. 1430 (entre parenthèses la numérotation moderne des feuillets) ; Thiriet éd., *Régestes II*, nº 2209.

[15] Luzzatto, *Storia*, p. 156-162, livre une courte analyse du registre comptable de Badoer en se focalisant sur les marchandises et les courants du trafic commercial. Sur la navigation vénitienne dans la région et la ligne de Romanie, voir Stöckly, *Le Système*, p. 101-119 (notamment p. 111-115).

[16] *Traité*, p. 141-142 ; la liste de marchandises qui suit inclut soie, fourrures (de martre, petit-gris, zibeline, hermine), cuivre, safran, cire, cuirs tannés.

[17] A.S.V., *Maggior Consiglio*, *Ursa*, f. 176(182)v, 11 avr. 1451 ; *Délibérations*, nº 1460, p. 192 ; éd. dans *ibid.*, p. 325.

[18] Pour une biographie de ce marchand, voir Morozzo della Rocca, « Badoer, Giacomo ».

[19] Matschke, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 475. Pour quelques considérations sur la politique économique byzantine vis-à-vis des Italiens et de Venise en particulier, cf. Oikonomidès, *op. cit.*, p. 41-52 ; Laiou-Thomadakis, *art. cit.*, p. 211-217 ; Chrysostomides, « Venetian Commercial Privileges ».

[20] *Voyage*, p. 164. Bien entendu, ce propos se réfère à Constantinople, pas à Péra.

a considéré que les Italiens avaient été responsables du déclin et de la mort de l'Empire byzantin : toutefois, leur présence avait été un élément contribuant à la dynamique économique byzantine et, dans une certaine mesure, un modèle à suivre pour la reconversion des Byzantins privés de terres suite aux conquêtes, notamment turques. Les Italiens n'avaient pas détruit l'activité commerciale grecque, mais celle-ci était contrainte d'opérer dans un contexte dominé par les marchands originaires de la Péninsule[21], qui étaient intéressés par Constantinople « non seulement en tant que plaque tournante du commerce international, mais aussi en tant que marché pour écouler leurs marchandises. »[22]

En ce qui concerne l'attitude ottomane face à la capitale byzantine, Kl.-P. Matschke l'a ainsi résumée : « *the Ottomans ignored the capital after their initial attempts to take it had failed. Eventually they got so used to its presence that Sultan Mehmed had to impose his plans of conquest over strong opposition from within his own ranks. For some of the opponents of the plan, the city had by now also become an access point to the economic world of the Italians, and, like a small circle of late Byzantine entrepreneurs, they tried to participate in it. These entrepreneurs had long since bid farewell to a flourishing urban hinterland, to large estates with many peasants, concentrating entirely on the city and the sea and its economic energy. At least for a short time, this would prove a viable basis on which to carry on, for some even a basis for their very survival.* »[23]

LIEUX, ITINÉRAIRES, MARCHANDISES ET PERSONNES

Le tableau annexe I (sections A et B), précisé par le tableau annexe II, permet de reconstituer les liens économiques entretenus par Badoer avec les territoires du sultanat ottoman à partir de la capitale byzantine : on voit ses émissaires se déplacer à l'intérieur de ce qui avait été jusqu'au siècle précédent l'arrière-pays traditionnel de Constantinople, à la fois du

[21] Laiou-Thomadakis, *art. cit.*, p. 210-211. Ceci est particulièrement vrai pour le commerce de loin : cf. Oikonomidès, *op. cit.*, p. 83-92 ; Matschke, « Commerce », p. 789-799. Voir aussi Necipoğlu, « Byzantines ».

[22] Oikonomidès, *op. cit.*, p. 36.

[23] Matschke, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 473.

côté européen et micrasiatique, notamment dans les régions de la Thrace et de la Bithynie, avec la mer Noire comme troisième pôle. À la fin de l'époque byzantine les villes gardaient des liens étroits avec les territoires environnants – et ceci sous plusieurs angles (légal, administratif, social et économique) – qui demeuraient fondamentaux pour elles, mais qui étaient aussi constamment menacés par l'expansion turque, d'abord en Anatolie, puis dans les Balkans[24].

L'époque des Paléologues – à la suite notamment de 1204 et de l'avancée turque[25] – vit un changement profond de la géographie commerciale, avec « *the formation of specific regional identities and sometimes of regional solidarities that transcended political boundaries.* »[26] La perte de l'Anatolie avait provoqué une modification de la géographie régionale du commerce, suite à laquelle Brousse, son port Mudanya et d'autres villes de Bithynie avaient acquis un rôle économique de premier plan, aux dépens par exemple du golfe de Nicomédie[27]. On peut en dire autant de la Thrace, comme le *Livre* de Badoer le montre bien[28] : au sein de cette nouvelle topographie « *Constantinople continued to be a significant economic force that radiated its influence on the now politically thoroughly transformed area between the two straits, and which also received new economic impulses across the new borders, especially from trade. The surprisingly long survival of Constantinople as a Byzantine city may not have been caused by these impulses, but it was certainly aided by them.* »[29]

[24] *Ibid.*, p. 470-471.

[25] Pour un aperçu général des conquêtes turques, et surtout ottomanes, entre le XIVe et le XVe siècles, jusqu'aux années Badoer, voir Beldiceanu, « Les débuts » ; Vatin, « L'ascension », p. 37-80 ; Laiou, Morrisson, « De la menace », p. 31-62.

[26] Matschke, « Commerce », p. 775. Voir aussi *ibid.*, p. 783, sur le rôle des marchands grecs : « *the regionalization of western trade in the Romania encouraged a gradual dismantling of the barriers between native and foreign merchants, promoted the gradual abandonment of rigid restrictions on Byzantine commercial activity, and enabled Byzantine merchants to emerge slowly from voluntary and enforced isolation and move more resolutely out of traditional and newly created niches.* » Voir aussi Balard, « Les hommes d'affaires », p. 488-489 ; Matschke, « Commerce », p. 781-791.

[27] Matschke, « Commerce », p. 783.

[28] On ajoutera la Morée, qui reste toutefois en dehors de notre propos : cf. *ibid.*, p. 778-780.

[29] *Ibid.*, p. 778.

Tableau I : récapitulatif des marchandises échangées par G. Badoer avec les Turcs[30]

Ventes	Achats
• métaux : fil de fer • pierres et métaux précieux : or filé, rubis balais/*balasso*/*rubin*[31] • produits alimentaires : caviar, maquereaux salés, sucre de Chypre de trois cuissons[32] • produits manufacturés : bocaux en verre/*bochaleti* • produits textiles : crêpes/*veli crespi*, damas, draps fins de Florence[33], draps *de grana* de Mantoue, draps *loesti*[34], futaines de Crémone[35] • autres : savon d'Ancône	• épices : poivre • peaux, cuirs et fourrures : cordouans[36], cuirs de bœuf, fourrure de fouine, fourrure de martre, peaux d'agneau/*agnine*, peaux d'agneau castré/*castron*, peaux de mouton/*montonine*[37] • produits alimentaires : (farine), (froment), raisins secs/*zebibo*, (riz), suif et viande de porc • produits et matières premières textiles : (bocassins), camelots, (chapeaux), couverture de cheval, (filés de chanvre/*filadi de chanevo*), laine – dont *tonda*, *fina*, *lavada, maiorina, suzida*[38] – et toisons de laine/*vel(l)i*, (*zendadi*[39]) • autres : cire[40]

[30] Figurent entre parenthèses les produits achetés à Samsun pour être vendus à Trébizonde et qui ne sont pas présents dans d'autres transactions. Sur les marchandises dans le *Livre*, voir Scarpari, *Le Voci*, mémoire de maîtrise soutenu avant la parution du registre.

[31] Le compte précise qu'il s'agissait d'une pierre de petites dimensions et de forme arrondie.

[32] C'est-à-dire raffiné trois fois et donc de haute qualité.

[33] Les draps florentins étaient très appréciés dans le sultanat, qui, dans la seconde moitié du XVe siècle, devint un grand marché pour la ville toscane. Le *Livre* témoigne de quelques imitations de certaines variétés de ces draps du côté de Venise **:** « *pani 5 e chavezo jo da Veniexia chontrafati a la firentina* » (contrefaits à la florentine) (p. 292[2]).

[34] Il y a incertitude sur l'origine de cet adjectif : on a pensé à Alost, dans les Flandres, pour des tissus peut-être réalisés avec de la laine anglaise, ou à des produits anglais grossiers, dont le nom viendrait de la ville de Lowestoft ou de l'adjectif *lowest*, exportés par les Italiens et imités en Italie : voir le glossaire de Sopracasa, *Venezia*, *ad v.* « pano » pour plus d'informations ; voir aussi Hocquet, « Giacomo Badoer, marchand-drapier », p. 77.

[35] Tissus dont ceux de la meilleure qualité venaient de Crémone et Milan, faits à partir de coton syrien : Sopracasa, « Les marchands », p. 116-117.

[36] Peaux de chèvre, de mouton ou de bouc, originairement provenant de Cordoue ou préparées à la façon de Cordoue et imitées ailleurs en Espagne et en dehors de la Péninsule ; Bartolomeo di Paxi, au début du XVIe siècle, donne comme lieu de production la Romanie et l'Anatolie, et les peaux en général étaient un article très important des exportations des régions bulgares : voir *ibid.*, p. 131.

[37] Dans un cas ces *montonine* sont dites « *chonze de foia solamente* » : d'après le vénitien « *Capitulare conciatorum pellium vel curaminum* », de la seconde moitié du XIIIe siècle, on apprend qu'« *il* conçamentum*, vale a dire le materie concianti vegetali piú frequentemente adoperate erano la foglia di sommacco e la corteccia di rovere* […]. *Altri divieti si riferivano all'uso nella concia della* foglia cocta*, vale a dire di foglie di sommacco bollite, le quali, dopo cottura, potevano conferire alle pelli un colore simile a quello prodotto mediante impiego di corteccia di rovere. Evidentemente la disposizione mirava ad impedire una frode, in quanto la concia con la foglia cotta era piú scadente di quella prodotta dall'estratto di corteccia di rovere* » (Brunello, *Arti*, p. 156-157).

G. Badoer organise à plusieurs reprises des *viazi*, c'est-à-dire l'envoi de personnes et/ou de marchandises de Constantinople vers les régions avoisinantes[41], et pour ce qui nous intéresse ici, surtout vers la Thrace, la Bithynie et la mer Noire. Outre cela, le *Livre* montre un certain nombre d'échanges commerciaux ayant lieu directement à Constantinople entre notre Vénitien et des marchands turcs. On rappellera que l'année où Badoer arriva sur le Bosphore, soit en 1436, le sénat vénitien avait décidé d'envoyer une lettre à Murad II pour l'informer de la volonté de Venise d'observer la paix et lui recommander les marchands vénitiens établis à Brousse et à Andrinople, ainsi que dans les autres villes du sultanat (« *commendentur nostri mercatores qui in Bursa et Andrinopoli et aliis suis civitatibus habitant* »)[42]. Le réseau des correspondants de Badoer, c'est-à-dire de ceux qui représentaient en quelque sorte ses agents commerciaux, ses hommes de confiance en territoire ottoman, était un ensemble hétérogène de personnalités – nobles ou non – provenant de différents lieux, notamment d'Italie (non seulement Venise, mais aussi Gênes, Florence, Modène, etc.), qui avaient des intérêts sur place[43].

[38] Les adjectifs *lavada* et *suzida* associés à la laine – et dont parle également Pegolotti, *La pratica*, p. 34, en se référant à la Romanie et à la Turquie – n'indiquaient pas une variété particulière de laine, mais simplement l'état dans lequel celle-ci se trouvait, lavée ou encore sale (it. *sudicia*). La laine fine (*fina*) était de la laine de haute qualité. *Tonda* signifie peut-être « tondue », tandis que *maiorina* tient son nom du mois de mai, pour indiquer une laine de qualité supérieure, issue de la première tonte.

[39] « *Gli zendadi erano tessuti assai leggeri, più leggeri del taffetà, potevano essere tinti con la grana e potevano anche essere ricamati con oro e argento* […]. *Gli zendadi venivano acquistati direttamente dagli strati sociali più bassi e in maggior quantità per vari usi, specialmente per foderare i vestiti* […]. *Gli zendadi si trovano menzionati qua e là nelle pagine del manuale di mercatura del Pegolotti senza che ne venga indicata però la provenienza tranne qualche eccezione. Se ne fabbricavano sicuramente in Oriente, in Spagna ed a Montpellier. Ma il prezzo degli zendadi sembra sia stato ben modesto, comparato con quella di altri prodotti di seta* » : Hoshino, *Industria*, p. 170.

[40] Même si les transactions que nous avons prises en considération ici ne nous informent pas au sujet de l'origine de ce produit, on ne manquera pas de faire remarquer l'importance de la cire de la péninsule Balkanique, dite *zagora*, présente ailleurs dans le *Livre*, tenue par Pegolotti pour être la meilleure que l'on pouvait trouver en Romanie : Sopracasa, *art. cit.*, p. 142 ; cf. aussi Oberländer Târnoveanu, « Moldavian Merchants », p. 174.

[41] Voir la définition dans Bertelè éd., *op. cit.*, p. 122-123.

[42] A.S.V., *Senato*, *Deliberazioni*, *Misti*, reg. 59, f. 181(183)v, 27 oct. 1436 ; on se fiera au *regeste* de Iorga éd., *Notes III*, p. 9, plutôt qu'à celui de Thiriet éd., *Régestes III*, n° 2429, dans lequel apparaît aussi Thessalonique, alors que cette ville n'est pas mentionnée dans la délibération.

[43] On trouvera un essai de reconstitution de ce réseau dans Hocquet, « Le réseau », p. 71-72.

DU CÔTÉ EUROPÉEN

D'après le tableau annexe II, on remarque sans surprise que les déplacements sur les quelques 230 km[44] qui séparent Constantinople et Andrinople (ottomane depuis 1369[45]) se faisaient par voie de terre, pour une durée, selon E. Piloti, d'environ 6 jours[46] : les termes employés pour désigner le type de transport sont régulièrement *agoio* pour nommer le service et la rétribution annexe et *agoiato* pour indiquer la personne[47] ; les marchandises étaient transportées à dos de mulet[48] ou plus vraisemblablement sur des chars[49]. On remarque que cette route était empruntée par des transporteurs tant grecs que juifs, occidentaux et turcs, et dans ce dernier cas par un dénommé *Jacsia*[50] : il faut toutefois noter que toutes les personnes mentionnées n'étaient pas des transporteurs professionnels, mais, comme dans le cas de Giacomo di Campi[51], il pouvait s'agir de marchands à qui Badoer, profitant de leurs déplacements, confiait sa marchandise. Selon B. de la Broquière, Andrinople était « une tresbonne ville et la millieure que le Turc ayt en la Grece » et « bien marchande », qui accueillait Vénitiens, Catalans, Génois et Florentins[52] : par ailleurs, à cette époque les liens commerciaux qui se développaient à l'intérieur de la Thrace entre la capitale byzantine et Andrinople donnaient aussi une plus grande importance économique au côté terrestre de Constantinople (inférieure toutefois à celle du côté maritime), en particulier à la porte d'Andrinople[53]. Les marchandises envoyées à Andrinople par

[44] Asdracha, *La Région*, p. 137.

[45] Voir Beldiceanu-Steinherr, « La conquête » ; Zachariadou, « The Conquest ».

[46] *Traité*, p. 141 ; cf. aussi Tafur, *Andanças*, p. 135, qui parle de 9 jours : ce ne sont que des exemples, puisque le temps employé était, selon les circonstances, très variable. Sur l'importance de la position occupée par Andrinople, en particulier au sein du réseau routier et de communication, voir Asdracha, *op. cit.*, p. 140-141.

[47] Nous nous demandons si ces termes ne pourraient dériver du grec *ἄγω* « mener, conduire, etc. » (par exemple *ἀγωγεύς* « transporteur, conducteur », *ἀγωγός* « qui conduit »), en dépit des doutes que peut susciter la prononciation de la lettre *γ*.

[48] Lefort, « Badoer », p. 382.

[49] Le *Livre* fait mention des *chari da le pele de Sandro Zen* (chars de peaux d'Alessandro Zen) en provenance d'Andrinople et, sur la même route, du *charatier* (charretier) Sulia dal Mistrini à qui de l'argent était dû pour l'*agozo* de certaines peaux.

[50] Turc *yakşi*/*yahşi*, « *good, nice, handsome, pretty, beautiful* » (*Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, p. 932). Fleet, *European and Islamic Trade*, p. 23, pense sans certitude à « Yahya ».

[51] Sur lequel, voir *infra*, p. 41-42.

[52] *Voyage*, p. 170-171.

[53] Matschke, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 465.

Badoer étaient des textiles, en premier lieu les crêpes, mais aussi une pièce de damas et des futaines de Crémone[54] ; on ajoute un balai rubis et de l'or filé. En revanche, les achats qu'il en fait faire sur place, bien plus nombreux, sont dominés par les peaux et les cuirs (surtout de mouton et cordouans, mais aussi d'agneau castré et de bœuf)[55], auxquels s'ajoute la laine, tandis qu'en une occasion on voit aussi du bois de brésil (*verzi*) emprunter la route d'Andrinople vers Constantinople, pour être vendu pour le compte de Giacomo Cocco, mais sans succès.

On voit qu'à Andrinople Badoer a pu compter d'abord sur Giacomo Beniventi (remplacé après son décès par son frère Tommaso), ensuite par Filippo di Giacomo[56] et finalement les très célèbres frères génois Giovanni Andrea et Giacomo di Promontorio *olim* di Campi, marchands présents sur une longue période dans la capitale ottomane, qu'ils fréquentèrent entre 1433 et 1458, longévité qui fait d'eux des personnages de la plus haute importance[57] : fils de Tommaso di Campi et agrégés à l'*albergo* Di Promontorio entre 1450 et 1455, le second, Giacomo, est l'auteur d'un ouvrage bien connu – *Recollecta* – destiné à faire connaître en Europe occidentale divers aspects de l'État ottoman et dans lequel il écrit avoir été pendant 18 ans un marchand très honoré pour le compte de Murad II et 7 ans pour Mehmed II[58]. Comme chacun sait, Babinger a fait paraître une nouvelle édition de ce texte[59], et ceci très vite après l'étude dont il est question ici, dans laquelle il annonce lui-même cette publication comme imminente : on a remarqué à juste titre que, grâce aux éléments fournis par Babinger dans son introduction à l'édition, il était possible désormais d'identifier le personnage du *Livre* à l'auteur des *Recollecta*[60], identification que toutefois Babinger lui-même avait déjà

54 À ce propos, il faut corriger Babinger, qui écrit que ces textiles, produits à Crémone, venaient d'Andrinople (« fustagni bianchi *aus Adrianopel* »), qui était au contraire leur destination.

55 Qui, quelques années plus tard, firent l'objet d'une nouvelle taxation à l'entrée à Constantinople contre laquelle protestèrent les Vénitiens : A.S.V., *Senato*, *Deliberazioni*, *Secreta*, reg. 18, f. 207(209)r, 4 août (mais c'est indiqué juil.) 1450 ; Thiriet éd., *Régestes III*, nº 2831.

56 Nous doutons que, comme indiqué dans Hocquet, « Le réseau », p. 71, Filippo soit le fils de Giacomo Beniventi : les mentions de ce Filippo dans le *Livre* ne comportent jamais de patronyme. Il est toujours Filippo di Giacomo.

57 Un document de 1441 édité dans Bliznjuk, « Genovesi », p. 22-23 (cf. aussi *ibid.*, p. 14-15) montre G. A. di Campi entre Andrinople et Péra.

58 *Die Aufzeichnungen*, p. 29.

59 *Idem*.

60 Ganchou, « Le rachat », p. 224, n. 300.

proposée dans le texte dont il est question ici. Quand Pero Tafur, dans les mêmes années que Badoer, parle de marchands génois qui auraient été en mesure de l'introduire auprès du sultan à Andrinople, et en particulier du frère de l'un d'entre eux – qui se trouvait à ce moment-là à Constantinople, possédait une maison à Andrinople et faisait des affaires avec des marchands de la « maison » du sultan (« *alguna cosa que le quedava de fazer con aquellos mercaderes que estavan en la casa del Turco* ») – très proche du despote de la Morée Constantin Paléologue, il fait peut-être référence à Giacomo et Giovanni Andrea[61]. La société des frères à Andrinople fut dissoute en octobre 1456 avec la rédaction d'une *apodixia* qui faisait l'inventaire de leurs biens communs en présence de deux autres marchands génois d'Andrinople en guise de témoins ; après quoi, ils regagnèrent définitivement Gênes via Chio[62]. En outre, Badoer était en contact avec d'autres personnes liées à la ville, comme un habitant grec (Andrea *Rixa* : p. 74[17]), un Crétois se rendant sur place (Franguli Venier[63] : p. 126[5-6]) et un courtier juif du nom de Samaria (p. 511[11]) qui était originaire d'Andrinople mais qui habitait et exerçait son métier à Constantinople.

Dans la même région, on voit Badoer envoyer ses commis à Raidestos/Tekirdağ, ottomane depuis environ 1359-1362[64], et aussi beaucoup plus loin vers le nord, à *Quaranta Chiese* (Σαράντα Ἐκκλησίαι, Kırk Kilise/Kırklareli, 55 km à l'est d'Andrinople)[65] qui, bien qu'ottomane depuis environ 1368, gardait une importante communauté chrétienne. Nous émettons l'hypothèse que pour ce voyage les envoyés de Badoer partirent de Constantinople à cheval avec l'*agoiato* Lanbudi et ses animaux (ce qui leur donnait la certitude d'avoir un moyen de transport une fois à destination pour la recherche de marchandise), Lanbudi ayant reçu un salaire pour 8 jours (tandis que les frais de bouche sont indiqués pour

[61] Tafur, *op. cit.*, p. 134-135 : « *el señor* [le despote] *mandó luego por unos ginoveses que allí estavan faziendo su mercaduría e mandóles que me encaminasen en manera que yo podiese ir al Turco e ver su persona e estado e bolver sin peligro. E fallóse que era venido allí un hermano de un mercader de los que allí estavan, que era ombre my acepto al señor e teníe gran crédito de él, e dixo que, por le servir, él me levaría e mostraría todo e me traería* » ; cf. aussi *ibid.*, p. 137. Pour cette hypothèse d'identification, voir Caselli, « Cristiani », p. 204 et n. 58.

[62] Cf. Ganchou, « Le rachat », p. 223-225 ; Beldiceanu-Steinherr, Ganchou, « Tarḫāniyāt/Menemen », p. 96-100.

[63] Ganchou, « Les *ultimae voluntates* », p. 246, cite une procuration émise à Constantinople pour la Crète par *Francoli* Venier en 1422.

[64] Külzer, *Ostthrakien*, p. 610 ; ou vers 1357 selon Babinger, « Tekirdağ ».

[65] Soustal, *Thrakien*, p. 420-421.

9 jours) : ils ont circulé à l'intérieur de la Thrace accompagnés d'un interprète et d'un guide, qui a fait avec eux l'aller-retour (nous comprenons entre Raidestos et l'intérieur[66]), tandis que la laine et les toisons de laine ainsi achetées ont été amenées par char à Raidestos, d'où elles ont été conduites par barque à Constantinople. Une autre expédition dans la même région, toujours en quête de laine, a également une géographie variée, même si les comptes ne nous donnent pas de détails : « voyage de Raidestos et autres lieux de la Grèce », ce dernier toponyme se référant aux territoires byzantins et anciennement byzantins de la Thrace[67]. À Raidestos, en revanche, Badoer ne vend rien.

Les « voyages de Raidestos » étaient mis sous la responsabilité en premier lieu du marchand florentin Mainardo Ubaldini dalla Carda, éventuellement appuyé par Lorenzo Tiepolo, un « jeune » noble au service de Badoer, car il est bien connu que les voyages commerciaux, loin de Venise et aux côtés de marchands chevronnés, étaient une expérience faisant partie de la formation des rejetons des familles aristocratiques vénitiennes[68]. Au cours des années 1460, Mainardo fut consul des Florentins à Péra[69], probablement le premier à endosser ce rôle, et ceci jusqu'en 1471, année de sa mort. Marchand avant d'avoir été représentant consulaire[70], il est connu pour son rôle d'intermédiaire dans la libération de l'humaniste Ubertino Pusculo, fait prisonnier à Constantinople lors de la chute, l'argent de son rachat ayant été fourni par le Vénitien Battista Gritti, alors vice-baile, au lendemain de 1453[71]. Surtout, Mainardo

[66] L'enchaînement des différentes étapes du parcours ne nous paraît pas très clair, notamment le rôle de Raidestos (point d'arrivée, base, seulement point de départ ?).

[67] Bertelè éd., *op. cit*., p. 212.

[68] À ce propos, voir Tucci, « Il patrizio » ; *id*., « La formazione ».

[69] Müller éd., *Documenti*, p. 214-215, p. 528.

[70] En juin 1437, Mainardo Ubaldini, à Constantinople, vendit à Giovanni da Ragusa, très actif en relation aux conciles de Pavie et Basilée, grand collectionneur de livres et qui passa deux ans dans la capitale byzantine (1435-1437), un manuscrit de Virgile dans lequel on lit la note marginale suivante (dans une transcription, manifestement fidèle à la dictée originale, présente dans Brown, Kallendorf, « Two Humanist Annotators », p. 94) : « *Al nome di dio adj V di giugno 1437. Io. mainardo deglubaldinj da firenze ./ comfesso auere* […] *allo expettabile huomo messer giovannj daraugia al* […] *inbasciadore del santo concilio ./ questo presente libro* », etc. Une erreur de lecture amène les auteurs de l'article à attribuer à Mainardo également le prénom de Giovanni : le point qui suit *Io*, après la date, n'est pas une abréviation : il faudra lire simplement *io*, le sujet à la première personne du singulier qui s'accorde avec le verbe suivant (*comfesso*) : « Moi, Mainardo degli Ubaldini de Florence, j'avoue avoir », etc. (voir aussi Cataldi Palau, « Learning Greek », p. 226-227).

[71] Comme le même Pusculo le rappelle dans son *De laudibus Brixiae* : « *Qui cum tandem Dei miseratione, Mainardi Ubaldini civis Florentini, qui tunc in Asia mercabatur,*

jouissait de la considération de Mehmed II[72] : d'ailleurs, les marchands de la ville toscane bénéficièrent d'une politique d'ouverture de la part de ce sultan visant à favoriser leur participation au commerce du Levant[73]. Selon Benedetto Dei, vers 1469 les Florentins étaient présents en territoire ottoman à Péra, Constantinople, Brousse, Andrinople, Gallipoli, Tyrrhaion et Phocée, et le premier cité dans la liste nominative qu'il donne est Mainardo Ubaldini[74]. À Raidestos/Rodosto, Mainardo est dit prendre ses quartiers dans un *chonacho* (p. 628[16]) : ce mot est la forme vénitienne du turc *konak*, qui signifie « *mansion, large and imposing house ; stopping place, place to spend the night (while traveling)* »[75]. Mainardo en une occasion est accompagné par deux Grecs résidant dans le *konak*, Costantino Rhôsos et Michaèl Sophianos (p. 628[15, 23]), agissant au nom de Costantino Stratès, homme d'âge mûr (« *homo de tenpo* »), pourvu de quatre fils (p. 628[16-17]). Kl.-P. Matschke a bien résumé la situation : « *purchases carried out on orders from a Venetian merchant residing in Constantinople, by Italians from the konak of a Turkish city, with help from Greek buyers and haulers, in a territory already under complete Turkish control, from what were presumably still largely Greek producers.* »[76]

En restant du côté européen, il faut se tourner vers Gallipoli/Gelibolu. Prise une première fois par les Ottomans en 1354 et définitivement en 1376, la ville devint la principale base navale de l'État ottoman pour ses opérations en Europe, un point crucial sur la grande route commerciale de Brousse vers la Roumélie et, avant 1453, l'un des principaux postes douaniers[77]. Babinger évoque un projet vénitien concernant Gallipoli, qui resta toutefois lettre morte. Par une proposition discutée le 17 avril 1411, les sénateurs envisagèrent de s'adresser au baile de Constantinople en lui demandant de s'enquérir au sujet des intentions de l'empereur Manuel II

ope, qui pro me barbaro cui serviebam spopondit, et humanitate ac liberalitate nobilissimi viri Baptistae Gritti tunc pro Venetiis probaiuli in Constantinopoli qui pecunias ipsas pactas exsolvit, barbarorum manus evasissem » (cité dans Rosmini, *Vita*, p. 177-178, n. 10).

[72] Babinger, « Lorenzo de' Medici », p. 309-310.

[73] İnalcık, « The Ottoman State », p. 230-234.

[74] Müller éd., *op. cit.*, p. 495. En ce qui concerne B. Dei, dont le témoignage nous livre maintes précieuses informations sur ce personnage et sur les affaires florentines au Levant, il ne faudra pas oublier qu'il était un Florentin enthousiaste et anti-vénitien convaincu.

[75] *Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, p. 541.

[76] Matschke, « Commerce », p. 785.

[77] İnalcık, « Gelibolu », p. 1006-1009.

après la mort d'Émir Süleyman, et notamment s'il voulait prendre Gallipoli (« *si intentio sua est de volendo attendere ad factum Galipolis* ») : si le *basileus* ne voulait ou ne pouvait pas à cause du manque d'argent, le baile devait trouver un moyen pour que ce lieu passe sous contrôle vénitien, ceci après avoir sondé les dispositions de ceux qui tenaient la ville (« *de senciendo voluntatem et intentionem illorum qui tenent dictum locum Galipolis et si velent illum dare nostro Dominio* ») afin de savoir de quelle manière et pour quelle somme ils seraient disposés à la livrer. Cette proposition ne fut pas retenue par le conseil : il semble en effet difficile de penser que les autorités turques de la ville auraient répondu favorablement à cette proposition[78].

Le trajet entre la capitale byzantine et la ville se faisait par voie de mer, sur des bateaux de petit tonnage, surtout des barques mais aussi des *griparie*, petits navires dérivés du *gripo*, très utilisés dans la région sur les courtes distances[79] ; dans ce cas aussi, on voit que des marchands pouvaient être chargés d'amener la marchandise aux correspondants de Badoer, comme le fait le Génois Alvise Bulgaro, oncle d'Agostino di Franchi[80], ou même de l'argent, dans le cas du Candiote Dèmètrios Argitès. Une fois sur place, les correspondants de Badoer sont allés chercher de la laine vers l'intérieur, dans les lieux de production, à savoir les hameaux (*chaxai*) dont parle le *Livre* : au nord Megalè Karya, qui est la même ville que Malḳara (environ 95 km au sud-sud-est d'Andrinople et 57 km à l'ouest de Raidestos, devenue ottomane vers 1359-1360), que pourtant – comme Babinger le fait remarquer – Badoer cite séparément de la première[81] ; ensuite, plus au nord encore, Chariupolis/Hayrabolu, devenue ottomane peut-être vers 1359-1362 ou peu avant[82] (et qui, dans le *Livre*, correspond au toponyme *Gariopoli*, qui doit être distingué de *Garipoli*/Gallipoli[83]) ; ainsi que d'autres lieux non mentionnés. Ces déplacements se firent à dos de cheval, avec l'aide d'un guide et en acheminant la marchandise par char jusqu'à Gallipoli, avant de l'embarquer. À la laine et aux toisons de laine, il faut ajouter parmi les biens

[78] A.S.V., *Senato*, *Deliberazioni*, *Misti*, reg. 49, f. 14(15)v ; Thiriet éd., *Régestes II*, nº 1415 ; Iorga éd., *Notes I*, p. 194.

[79] Hocquet, *Venise*, p. 433.

[80] Sur ces personnages, voir p. 47.

[81] Külzer, *op. cit.*, p. 523 ; Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 115-116 ; sur la date, controversée, de la conquête ottomane, cf. Heywood, « Malḳara ».

[82] Külzer, *op. cit.*, p. 308-309.

[83] Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 115.

achetés pour Badoer à Gallipoli de la cire et des peaux d'agneau castré, tandis qu'il envoie sur place des crêpes. Presque dans les mêmes années, E. Piloti parle également de l'importance de cette place commerciale, vers laquelle étaient acheminées une grande variété de marchandises, comme, en premier lieu, les esclaves chrétiens, puis les fourrures (de martre, petit-gris, zibeline, hermine), la cire, le safran, le sésame, la noix de galle, les cuirs tannés pour « cordouaniers »[84].

À Gallipoli Badoer avait envoyé d'abord Bartolomeo da Modena, qui fit le voyage avec Giorgio Morosini, *fameio* au service permanent de Badoer et qui, cela vaut la peine d'être remarqué, dut avoir un rôle d'interprète (« *mio Zorzi, che andò al dito viazo per truzimano* » : p. 110[12]). À Gallipoli, Bartolomeo fut en contact avec un certain Girolamo, agent du célèbre marchand génois de Péra Francesco Draperio (p. 110[9-10]), auprès de qui Badoer avait un compte : ce dernier appartenait à l'une des grandes familles « coloniales » qui régissaient la vie politico-économique de la communauté de Péra, colonie dans laquelle B. de la Broquière avait remarqué certes la présence dominante des Génois, mais aussi le rôle des Grecs et des Juifs, pour ajouter qu'elle « est une ville bien marchande et ont grant hantise avec les Turcs »[85]. Des recherches récentes ont révélé que Francesco était le fils de Théodôra Goudélina et de Jane Draperio, lui-même fils d'une Byzantine, kyra Palaiologina Libadaria : Jane avait déjà tissé des liens très importants avec les autorités ottomanes, en obtenant des facilités économiques dont il profita vers la fin du XIVe siècle[86]. Francesco avait constitué, depuis Péra, un réseau d'affaires très étendu, dans lequel son rôle de fermier de l'alun tient une place de choix, sans être exclusive[87]. Ainsi que d'autres marchands génois, figures fondamentales des relations entre Gênes et les Ottomans[88], tels Percivalle Pallavicino ou les frères di Promontorio di Campi dont on vient de parler, on sait que Francesco entretenait d'excellentes relations avec

[84] *Traité*, p. 141.

[85] V*oyage*, p. 141.

[86] Ganchou, « L'ultime testament », p. 295-296 ; tabl. généalogique p. 354-355.

[87] Heers, « Les Génois », p. 36-39. Voir notamment le contrat établit à Chio le 1er avril 1449 pour une durée théorique de 6 ans par lequel est créé un consortium de grands marchands pour l'exploitation de l'alun et dans lequel Francesco Draperio est l'associé majoritaire, lui qui, grâce à des accords avec Murad II, avait la ferme des alunières de Grèce et de Turquie et devait ainsi contribuer à la hauteur de 50 % du total de la marchandise fixé par le contrat : cf. Assini, « Archivio », doc. nº 6, p. 322-331 (éd. par G. Olgiati) ; pour un commentaire sur ce document, voir Heers, *art. cit.*, p. 39-42, et surtout Olgiati, « Il commercio ».

[88] À ce sujet, voir Basso, « Genova », p. 375-403 (jusqu'à la mort de Mehmed II).

Murad II, ainsi qu'avec son fils Mehmed II[89]. La position privilégiée qu'il avait occupée à la cour de Mehmed II commença à flancher à partir de 1455 en raison de dettes envers le sultan et de crédit à exiger auprès de la Mahone de Chio, qui avait abouti à une violente action militaire contre Rhodes et Chio, épisode après lequel Draperio disparaît des sources[90].

Ensuite, le voyage de Gallipoli fut entrepris par le Génois Agostino di Franchi Bulgaro, qui se trouvait dans la colonie génoise de Péra avec son oncle Alvise Bulgaro, également présent dans le *Livre* (où il est question aussi de Bartolomeo di Franchi) ; on sait qu'Agostino en 1453 résidait encore à Péra avec un cousin germain, Ambrogio : à l'instar de nombre d'autres Pérotes, tous deux se replièrent sur Chio après la chute de la capitale byzantine[91].

La ville de Maroneia, ottomane depuis peut-être 1373 ou peu après[92], est associée à l'alun dans les comptes : en 1439 un contrat d'assurance maritime (*segurtà*)[93] concerne le corps et les nolis du navire du patron Marino Vazeta, qui allait de Constantinople à Maroneia, où il devait charger de l'alun, pour ensuite poursuivre jusqu'à Venise (p. 499[17-19], 30/03/1439)[94]. Un peu plus tard la même année, on voit Badoer conclure un accord avec un patron de navire, le Candiote Nicolò Pulachi, à propos de l'envoi à Candie de 10 c. d'alun, à 3 hyp. 18 k./c. (en tout 37,5 hyp.), à remettre à son facteur sur l'île, Marco Philomatès, avec comme clause supplémentaire que tout l'alun que Nicolò pourrait charger à Maroneia serait remis à Badoer au même prix, selon une écriture faite de la main même du patron et souscrite par le Catalan Guillem Portela en qualité de témoin[95]. Philomatès notifia à Badoer avoir reçu 6 c. d'alun (pour une valeur de 22,5 hyp.), qu'il avait ensuite envoyés à Venise à Girolamo Badoer (p. 642[6-11], 13/04/1439 ; p. 643[27-31], p. 822[5-6], p. 826[4], 26/02/1440)[96].

[89] Balard, « La société », p. 304-309 ; *ibid.*, p. 307-308 pour quelques chiffres qui illustrent sa présence dans le *Livre* de Badoer. Voir aussi les relations entre Draperio et l'humaniste Ciriaco d'Ancona : Setton, *The Papacy II*, p. 79, p. 94-95 ; Bodnar, « Ciriaco d'Ancona », p. 238, p. 243-244.

[90] Ganchou, « Le rachat », p. 223. Pour une biographie de ce personnage, voir Balletto, « Draperio, Francesco ».

[91] Ganchou, « Le rachat », p. 206.

[92] Soustal, *op. cit.*, p. 350.

[93] Sur ce type de contrat, voir Astuti, « Le forme », p. 110-115.

[94] Voir aussi Hocquet, « Le réseau », p. 68.

[95] Sur ce Catalan, voir Duran i Duelt, « Tension ».

[96] Voir aussi Hocquet, « Giacomo Badoer et le commerce », p. 92 ; Jacoby, « Production », p. 241, p. 250.

Le *Livre* montre ensuite des liaisons de Constantinople vers Thessalonique, qui était devenue définitivement ottomane en 1430 (après avoir été conquise une première fois en 1387). Ces liaisons étaient maritimes – les comptes mentionnent la *nave* de Nicolò Spioti (Aspiotès ?) et la *griparia* du Candiote Dèmètrios Théophylaktos[97] –, ce qui n'était pas une situation nouvelle, puisque, vers le milieu du XIVe siècle, après les conquêtes serbes dans la région, seule la mer reliait encore la ville macédonienne à la capitale et un trafic maritime régulier existait entre les deux centres au cours de la période byzantine tardive[98]. À cette même époque, la ville ne jouait plus un rôle de premier plan dans le commerce à l'échelle méditerranéenne et était devenue un port d'importance secondaire, engagé dans les échanges à moyen et court terme au sein de la mer Égée[99]. Selon P. Tafur, il s'agissait d'un port de peu de profit pour les Vénitiens, car pas très approprié au commerce[100], un jugement que toutefois le marchand E. Piloti ne semble pas partager[101] : en effet, les Vénitiens voulurent tirer profit de la conquête turque de la ville et du rétablissement des liaisons avec les Balkans qui s'ensuivit[102]. Badoer y expédie du caviar, achat fait à Constantinople par lui au nom de Nicolò Contarini, à qui il devait être remis, et il reçoit de la viande et du suif de porc pour les revendre dans la capitale byzantine ; la courte liste de produits venant de Thessalonique se complète de peaux d'agneau[103]. Selon Piloti qui,

97 Sur lequel, voir Ganchou, « Giacomo Badoer », p. 56.

98 Matschke, « Commerce », p. 787. Voir aussi *id.*, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 470 : « *The empire's second city was thus spared the domineering western influence on its economic life and was able to preserve a larger sphere of action for domestic economic elements. During the Palaiologan period, Thessalonike was, more so than Constantinople, the center for a genuine Byzantine economic development, a refuge for Byzantine independence and Byzantine pride. However, the consequence of this seems to have been that the city's economic life took on stronger conservative features, that the new opportunities and forms of economic activity were less readily accepted and embraced, and that the city at the foot of Mount Chortiates did not exude the same kind of economic energy one could feel on the shores of the Golden Horn* ».

99 Jacoby, « Foreigners », p. 105.

100 Tafur, *op. cit.*, p. 162 : « *de ella no avíen provecho, porque no es puerto diestro para fazer mercadurías* ».

101 *Traité*, p. 142-143.

102 Jacoby, « Foreigners », p. 113 ; sur les Vénitiens à Thessalonique entre les XIVe et XVe siècles, voir *ibid.*, p. 105-113. Déjà en 1426 les Vénitiens avaient demandé aux Ottomans l'accès pour les marchands à l' arrière-pays de Thessalonique : Laiou-Thomadakis, *art. cit.*, p. 185.

103 On ajoutera une dépense faite pour aller noliser une *griparia* à Therapeia/Tarabya (*La Trepea*), d'un montant de 12 k. (p. 148[14]), sur la côte européenne du Bosphore, qui semble toutefois avoir été encore byzantine du temps de Badoer : pour l'identification du

rappelons-le, énumère dans son traité les marchandises envoyées vers Alexandrie de différents pays, on exportait de la capitale de la Macédoine du plomb, de la cire et du miel[104].

Nicolò Contarini, Giacomo et Giovanni Cocco[105] (p. 652[25] ; p. 711[8-9]) sont signalés comme habitants de la ville : les Vénitiens avaient obtenu de Michel VIII le droit de s'y installer, mal aimés par la population locale, et en eurent même la seigneurie pendant quelques années, jusqu'à ce que la conquête turque – durable cette fois – ne vienne changer cet état des choses. Giacomo Cocco est peut-être le même dont le journal de Nicolò Barbaro sur la chute de Constantinople a gardé le souvenir. Commandant d'une galée pour Constantinople et la mer Noire au début du mois de décembre 1452, il eut raison par la ruse de l'artillerie turque sur le Bosphore, mais trouva la mort par la suite lors d'une hasardeuse sortie navale contre la flotte ottomane à l'ancre dans la Corne d'Or[106].

Les Turcs, quant à eux, avaient commencé à s'installer à Thessalonique dès la première conquête, entre 1387 et 1403, et le retour de la ville entre les mains de Byzance n'impliqua pas leur départ (notamment, il fut question d'un cadi résidant sur place), et il en alla de même sous la domination vénitienne[107].

Il reste à ajouter Serrès, passée aux Ottomans en 1383[108] : Iôannès Tzykandylès était un ressortissant de cette ville, mais il habitait Constantinople, où il acheta à Badoer des oripeaux (p. 27[15]).

toponyme, voir Külzer, *op. cit.*, p. 673-674 ; Matschke, compte rendu, p. 353 ; cf. aussi Clavijo, qui l'appelle *La trapea* : cf. *La Route*, p. 346, s.v. Tarabya (à corriger donc l'identification, toutefois présentée comme incertaine, de Bertelè éd., *op. cit.*, p. 215). Nous n'incluons pas la ville d'Enos car, bien que tributaire des Ottomans, elle ne fut conquise qu'en 1456 : Ménage, « Enos », p. 715 ; Soustal, *op. cit.*, p. 171 (elle figure toutefois sous l'occurence « Turchia » dans Bertelè éd., *op. cit.*, p. 215).

104 *Traité*, p. 143.

105 Dans les comptes il y a parfois de la part de Badoer quelques hésitations et aussi des corrections de prénom quand il s'agit de désigner l'un ou l'autre des Cocco. Voir aussi des opérations de change les concernant : p. 652[25-28, 34] ; p. 659[20-23] ; p. 690[5] ; p. 692[12-13] ; p. 701[5-6] ; p. 759[22-23].

106 Barbaro, *Giornale*, p. 4, p. 31. Pour une biographie de ce personnage, voir Gullino, « Cocco, Giacomo ». Babinger fait référence aussi à un Pietro Michiel qui aurait perdu la vie à Constantinople en 1453 : toutefois, le Petro Michiel du *Livre* est dit fils de Luca, tandis que celui dont parle le journal de Barbaro – qui l'inclut à la fois dans une liste de nobles faits prisonniers puis libérés, et dans une liste de nobles décédés (?) – était fils de Donato (Barbaro, *Giornale*, p. 61, p. 64). Le *Corpus chronicorum Bononiensium*, p. 188-189, parle d'un Petro Michiel retenu prisonnier dans le fort de Rumeli Hisarı.

107 Jacoby, « Foreigners », p. 119-123.

108 Vatin, *art. cit.*, p. 43.

DU CÔTÉ MICRASIATIQUE

Le lien commercial de la Bithynie avec Constantinople était déjà ancien à l'époque de Badoer, et d'ailleurs c'est justement la proximité et la facilité d'accès au marché de la capitale byzantine qui avait permis le développement commercial de la région : à l'époque byzantine elle était « avant tout un *hinterland* de Constantinople. De ce fait, le commerce y était dispersé ; il formait un dense réseau de petits marchés desservant la capitale. »[109] Il en va autrement à l'époque qui nous intéresse : après la conquête ottomane[110], la Bithynie a également commencé à jouer un rôle sur la scène internationale, en particulier comme lieu de passage et d'écoulement de marchandises orientales, grâce aussi au développement de certains de ses centres, en premier lieu Brousse, qui devint le grand marché « de proximité » par rapport à Constantinople dans lequel les Européens pouvaient trouver les produits orientaux et écouler surtout leurs produits textiles, « bien bonne ville et bien marchande, et est la milleure ville que le Turc aye »[111]. Mais l'intérêt manifesté par les Vénitiens pour cette ville semble avoir été assez tardif[112] et moindre que celui d'autres Latins, comme les Génois et les Florentins.

La route qui menait de Constantinople vers l'ancienne capitale ottomane, Brousse (prise aux Byzantins en 1326), était articulée grosso modo en deux étapes : un trajet maritime de Constantinople vers Mudanya à bord surtout de barques (*barcha*) appartenant à des patrons grecs (dans un cas un *gripo*) et ensuite de cette ville, qui était le port de Brousse, jusqu'à destination par voie de terre (*agoio*), et vice-versa pour le voyage du retour. Les comptes montrent aussi des *famigli* couvrir l'ensemble du trajet pour transporter l'argent nécessaire au financement des achats prévus à Brousse. Le développement de ce port de pêcheurs qu'était Mudanya, l'ancienne Apamée, avait été favorisé bien sûr par l'implantation de

[109] Gérolymatou, « Le commerce », p. 485-489.

[110] Sur laquelle, voir Beldiceanu-Steinherr, « L'installation ».

[111] *Voyage*, p. 132. Voir aussi ce que Tafur, *op. cit.*, p. 159 en dit : « *vi la cibdad, la cual es desmurada, pero mayor e mejor e más rica de toda la Turquía, e avrá en ella fasta cuatro mil vecinos e, si no fuese por aquel golfo, valdría poco, que por allí han noticia los mercaderes con ellos. Allí traen muchas cosas por tierra de la Persia, e este lugar es muy cercano a la Grecia. E después que el turco la posee hase mucho ennoblecido, porque es un paso para los turcos de la Grecia a su tierra. Aquí fazen grandes provisiones los turcos, porque le fallan un puerto a medio camino, e creo que en toda la Turquía oy no ay otro tan gran lugar ni de tan gran pueblo ni tan rico.* » ; *Traité*, p. 140 : « terre principal [*sic*] de la Turquie ».

[112] Gérolymatou, « Le commerce », p. 489-490.

la capitale ottomane à Brousse, à seulement une trentaine de kilomètres, mais également par sa position au sein d'un réseau routier dont la promotion de cette ville avait déterminé la réorganisation. Avait également compté le fait que Mudanya, avec Trigleia, permettaient de constituer la route la plus courte en venant de Constantinople et en se dirigeant vers cette ville[113]. Par Brousse passait également une voie terrestre qui pouvait être empruntée, comme alternative à la voie maritime, pour rejoindre Trébizonde. Badoer y mentionne, outre par exemple la résidence de son correspondant, un caravansérail[114] : une personne y travaillant reçut 10 a. (« *per quel dal chavarserà* » : p. 66[8]).

Badoer envoya à Brousse des draps occidentaux. Ceux-ci y trouvaient normalement une bonne réception, car l'ancienne capitale ottomane était l'un des principaux marchés ottomans pour les draps[115]. Ce ne fut cependant pas le cas de ceux du Vénitien, qui firent le voyage du retour à Constantinople. Il adressa aussi des crêpes, qui reçurent un meilleur accueil. À cette liste on pourrait ajouter les 2 pièces de draps *de grana* de 70 portées[116] de Mantoue, propriété de Pietro Soranzo, vendus par Badoer au Florentin Catelano Amidei, « qui est accoutumé au voyage de Brousse », d'une valeur de 320 hyp. ; il fallut toutefois en soustraire 9 en raison de défauts de la marchandise (p. 6[23-26], p. 19[2-4], 19/09/1436 ; p. 7[29-30], 08/02/1437)[117]. Du fil de fer figure également parmi les produits adressés par Badoer afin qu'ils soient vendus à Brousse, sans état d'âme par rapport aux interdictions qui frappaient traditionnellement la vente de ce genre de marchandise aux Infidèles[118]. D'ailleurs, on se souviendra

[113] Matschke, « Commerce », p. 775 ; Lefort, « Les grandes routes », p. 461, p. 468 ; pour quelques considérations sur les coûts de transports entre Constantinople et Mudanya d'après le *Livre* de Badoer, voir Lefort, « Badoer », p. 382-383.

[114] Les bâtiments de ce genre étaient nombreux à Brousse : cf. İnalcık, « Bursa », p. 1375.

[115] Fleet, *op. cit.*, p. 103. Sur les draps importés dans le sultanat ottoman dans la seconde moitié du XV[e] siècle, voir Sopracasa, *art. cit.*, p. 107-117.

[116] La portée était l'unité mesurant le nombre de fils qui composaient la chaîne et qui servait à établir la qualité des draps : 70 indique des draps de plus que bonne qualité.

[117] Lefort, « Badoer », p. 374 (contrairement à ce qu'écrit l'auteur, le lot dont ces draps faisaient partie n'était pas de 70 pièces, chiffre qui en fait se réfère à la portée, comme on l'a vu, mais de 10, qui correspondent aux pièces vendues présentes dans la colonne *aver* du *Livre*, p. 19) ; Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 125. Le *Voyage*, p. 131, parle de « l'ostel d'ung Florentin » où l'auteur a logé à Brousse, ainsi que des contacts qu'il eut avec d'autres marchands florentins (*ibid.*, p. 137).

[118] Sur les métaux importés par les Occidentaux en territoire ottoman, voir Fleet, *op. cit.*, p. 112-119, qui conclut en disant que « *it seems at least reasonable to suggest that the absence of references to a large volume of metal trading from the west into*

des propos véhéments, indignés et quelque peu rhétoriques tenus à cet égard par Bartolomeo da Giano, qui fut envoyé pontifical à Constantinople, dans une lettre datée du 12 décembre 1438 et adressée de la capitale byzantine à Alberto di Sarteano. Bartolomeo signale que des marchands Latins, surtout Vénitiens et Génois, amenaient des galées et des navires remplis non pas de fer, mais d'acier (« *non ferro, sed chalybe* »), ce dont il dit avoir été témoin oculaire : on retrouvait ensuite ce même produit présent en très grande quantité sur les marchés de Gallipoli, Péra et Andrinople. Cet acier – et c'est la grande hypocrisie que Bartolomeo condamne – n'était pas vendu directement aux Turcs, mais aux Juifs et aux Grecs, qui ensuite le revendaient aux premiers, qui – poursuit notre auteur – se moquaient des chrétiens leur apportant la matière première pour fabriquer les armes destinées à les tuer[119].

À Brousse, Badoer fit acheter des peaux de mouton, un camelot et une couverture pour son cheval et fit inutilement rechercher de la laine à Lopadion et Mihaliç, ce qui montre néanmoins le rôle de la région, et de l'Anatolie en général, en tant que fournisseur à la fois de matières premières et de produits textiles de qualité[120]. Ce voyage vers Lopadion et Mihaliç se fit aussi dans un premier temps par barque, peut-être, selon J. Lefort, directement jusqu'à Lopadion, car les fleuves Makestos et Ryndakos étaient navigables dans leur cours inférieur, permettant ainsi à des bateaux de rejoindre la ville et de la relier directement à Constantinople[121]. Ensuite, les déplacements se faisaient à cheval, ce qui se fit également dans ce cas, vraisemblablement afin de circuler à l'intérieur et aller à la rencontre des producteurs. L'ensemble du voyage dura 15 jours.

Turchia was due not to its illegality and gaps in extant data, but to the reality that there was no such volume » (*ibid*., p. 119). Cf. aussi Sopracasa, *art. cit*., p. 117-119 et p. 130-131.

[119] Bartolomeo da Giano, *Epistola*, col. 1063-1064 : « *ecce veniunt de Italia mercatores Latini, et Veneti, et Januenses, et caeteri, et ex magna ipsorum pietate et gratia contra fas et nefas, galeas et naves plenas, non ferro, sed chalybe, portant in abundantia tanta, ut vix credam in aliqua civitate Italiae in tam bono foro et in tanta copia reperiri, quanta in Gallipoli, Pera et Hadrianopoli reperitur; mentior, si non vidi oculis meis; et in galeis, quibus venimus. Sed audi, quomodo excusantur? Non Teucris vendunt, sed Judaeis et Graecis, et illi postmodum illis propris manibus largiuntur. Et hoc, ut acutiores gladios faciant ad Christianorum viscera effundenda. O Dei pietas, quanta sustinet! Quanto differs tempore vindicare! Miraris forte, quomodo et Venetiae et Janua et caeterae civitates Italiae quatiuntur! Certe magis mirandum est, quare non penitus sint deletae. Vidimus his diebus quadraginta mulos chalybe oneratos ab hac civitate ad Hadrianopolim duci, quo et ipsi Teucri derident turpiter Christianos aperte dicentes: Videte, miseri, caecitatem vestram; ecce vos nobis arma porrigitis, ut vos penitus occidamus.* »

[120] Fleet, *op. cit*., p. 97 ; Sopracasa, *art. cit*., p. 132-135.

[121] Lefort, « Badoer », p. 377 ; *id*., « Les communications », p. 209.

Intéressé par l'achat de poivre, Badoer ne réussit pas toujours à en acquérir à Brousse, en raison peut-être d'un manque d'offre. Pour cette denrée il avait prévu les investissements les plus importants, et ceci jusqu'à la fin de son expérience constantinopolitaine. Ainsi enregistre-t-on au début de 1440 son envoi à Brousse de 29 sacs à remplir éventuellement de poivre. Il a été mis en évidence que ce rôle de Brousse dans le commerce des épices à l'époque de Badoer était le fait de plusieurs facteurs : l'accessibilité depuis Constantinople, sa position sur l'une des routes du commerce oriental[122], ainsi que les difficultés rencontrées alors par les Vénitiens pour s'en fournir en Égypte[123]. Toutefois, le marché des épices de Brousse ne put jamais véritablement concurrencer ceux d'Égypte et de Syrie[124].

Dans l'ancienne capitale ottomane les correspondants de Badoer étaient Cristoforo Bonifazio et, secondairement, les Génois Pietro Pallavicini (p. 652[11-12]) et Damiano Spinola (p. 778[30-31]), l'un de ces « Espignolins de Jennes » dont parle B. de la Broquière[125] : la prépondérance des marchands génois (et florentins) dans le commerce de cette ville explique facilement que Badoer ait eu affaire à eux[126]. Le nom du Vénitien Aldobrandino di (dei) Giusti est associé à l'envoi à Brousse d'un certain nombre de liasses de fil de fer (p. 652[12]) : très présent dans le *Livre* mais très marginalement dans les comptes qui intéressent les territoires turcs, ce « *nobel et honorado zentilomo et servidor de la gran Signoria de Veniexia* » joua un rôle central dans la ratification à Andrinople du traité de 1446 entre Mehmed II et Venise[127]. Selon le *Corpus chronicorum Bononiensium* (voir *infra*, bibliographie), Aldobrandino fut fait prisonnier avec son fils à Constantinople lors de la prise de la ville en 1453 et tous deux auraient été tués à cette occasion[128]. Babinger écrit que la famille Giusti serait arrivée à Venise depuis Padoue[129]. On a cependant un privilège de citoyenneté daté du 23 juin 1391 octroyé à Pietro dei Giusti di Alberto, qui est dit originaire de Bologne et habitant

122 Brièvement esquissées dans İnalcık, « Bursa », p. 1375.

123 Gérolymatou, « Le commerce », p. 493-494 ; *id.*, « Κωνσταντινούπολη », p. 126.

124 İnalcık, « Bursa », p. 1375.

125 *Voyage*, p. 131, qui ajoute (*ibid.*, p. 137) : « Je me party de ceste ville de Bourse en la compaignie de trois marchans Jennevois qui menoient leursdites espices à Pere. »

126 Heers, *Gênes*, p. 379-381.

127 Thomas éd., *Diplomatarium*, nº 198, p. 366.

128 *Corpus chronicorum Bononiensium*, p. 188-189.

129 Babinger, Dölger, « Mehmed's II. frühester Staatsvertrag », p. 232, n. 1.

de Modon, et qui serait, selon les informations recueillies par Th. Ganchou, le père d'Aldobrandino et d'Alberto. Ce dernier, également présent dans le *Livre*, quoique dans une moindre mesure, est effectivement signalé comme habitant de Modon, où devait résider la famille[130]. À côté d'eux, on trouve d'autres personnages liés à la ville, mais qui jouent un rôle nettement moins important : le Florentin Catelano Amidei (p. 6[23]), que nous avons déjà rencontré, et le Grec *Michali Sofo* (p. 74[21]) avaient l'habitude de se rendre à Brousse, tandis que du Vénitien Carlo Zen le *Livre* rappelle un voyage dans cette ville (p. 10[5])[131]. On retrouve des années plus tard, en 1459, le Florentin Amidei à Ancône : il devait y recevoir 57 tapis que deux compagnies florentines actives à Pise, les Neroni et les Rinieri-Neretti, avaient fait acheter à Constantinople par leur correspondant sur place, Bastiano da Foligno, qui devait ensuite les expédier à son correspondant florentin à Ancône, Catelano Amidei[132]. Enfin citons le Grec kyr Philialitès (p. 13[22-23] ; p. 32[38-39]), envoyé par Badoer à Brousse, d'où il avait ramené à Constantinople un coupon de drap *vervi*[133] : on voit donc paradoxalement notre Vénitien chercher en Bithynie un drap occidental et ceci pour son usage personnel, car il voulait en faire une sorte de manteau[134].

Sans viser à l'exhaustivité, on pourra ajouter à ces informations celles, presque contemporaines, données par E. Piloti dans son traité : en provenance d'Asie Mineure – il cite explicitement Adalya, Alanya et Balat – on trouve énumérés soie, cire, safran, sésame, tapis, laine fine, esclaves, noix de galle, miel, bois, poix, raisins secs noirs, couvertures, cuirs teints en rouge et feutres de laine[135].

Badoer en général ne voyageait pas lui-même, mais les comptes le montrent néanmoins faisant plusieurs courts déplacements dans la ville de Scutari (Chrysopolis, Üsküdār), en face de Constantinople. Lieu

[130] Le privilège dont on vient de parler avait en effet été octroyé par les châtelains en raison de la longue période d'habitation dans la colonie vénitienne. Sur ce privilège, voir la base de données *Cives Veneciarum* (www.civesveneciarum.net), sous l'entrée Giusti.

[131] Le frère de Carlo Zen, Alessandro, était peut-être lui aussi présent à Brousse (p. 33[20-21] ; p. 66[23]).

[132] Spallanzani, *Oriental Rugs*, p. 20 ; doc. nº 67, p. 97-99.

[133] Sur ce type de draps, voir Hocquet, « Giacomo Badoer, marchand-drapier », p. 78-79.

[134] Dans le *Livre* il est aussi fait état d'un transfert d'argent en provence de Brousse impliquant le juif *Joxef Salia* et un *patron* de navire, le candiote *Zorzi Monsuro* : p. 243[6], p. 344[26] (06/02/1438).

[135] *Traité*, p. 137-140, p. 156.

d'entrevues politiques dans les relations byzantino-turques, cette ville a en outre représenté dès le milieu du XIVe siècle un point de rencontre et d'échange entre marchands byzantins, italiens et turcs[136] : en effet, d'après Clavijo, au début du XVe siècle des marchands turcs fréquentaient tous les jours les marchés constantinopolitain et pérote, tandis que les commerçants de ces deux villes se rendaient une fois par semaine à une foire qui avait lieu à Scutari[137] ; de son côté, le pèlerin russe Zosima confirme le passage de marchands byzantins et latins de Constantinople et Péra vers Scutari pour retrouver leurs homologues turcs[138]. Selon le témoignage de B. de la Broquière, à cet endroit se tenaient des officiers ottomans qui surveillaient le passage du détroit et percevaient une taxe pour permettre la traversée[139]. Il semble qu'avec l'arrivée des Ottomans, la ville avait remplacé Chalcédoine comme tête de pont de Constantinople vers l'Asie mineure[140].

D'ailleurs, dans la seconde moitié du XIVe siècle, Scutari tint une place importante dans les négociations entre Venise et les Ottomans, auxquelles Babinger fait référence. Elles avaient pour but l'obtention par les Vénitiens d'un comptoir en territoire turc. C'est ainsi qu'à la date du 15 avril 1365 le sénat se réunissait pour discuter des lettres reçues du baile de Constantinople faisant état des excellentes dispositions de Murad Ier envers les Vénitiens, notamment concernant la possibilité de leur octroyer un lieu propice au commerce ; le moment était par ailleurs bien choisi, car les sujets de Venise se plaignaient des mauvais traitements qui leur étaient infligés par les Byzantins, ce que le sénat mit bien sûr en avant, en rappelant la condition de faiblesse de Venise dans les territoires dépendants de Constantinople à ce moment-là (« *status noster in partibus Constantinopolis debilis est* »). Le nouveau baile, Orio Pasqualigo, reçut l'ordre d'exiger de Jean V la fin de cet état de choses, sans quoi il aurait à écrire à Murad pour connaître le détail de ses offres.

[136] Matschke, « Commerce », p. 784.

[137] *La Route*, p. 127.

[138] Majeska, *Russian Travelers*, p. 190.

[139] *Voyage*, p. 140 ; à Brousse, B. de la Broquière avait reçu une lettre à cette fin : « Et pour ce que nul ne passe le destroict que nous nommons le bras Sainct Georges de la Turquie en la Grece, s'il n'est homme de congnoissance, et ledit destroict est devant Constantinoble ou devant Pere, ilz me firent avoir une lettre dudit seigneur de la Turquie qui estoit en ceste ville de Bourse comme dit est, de laquelle je ne me aiday point et la portay tousiours avec moy et trouvay maniere de passer » (*ibid.*, p. 135).

[140] Yerasimos, « Üsküdār », p. 998.

À la date du 26 avril 1368, on apprend que le choix du lieu fait par l'ancien baile Pasqualigo s'était porté sur la ville de Scutari d'Asie mineure, qui possédait un bon port pouvant être fermé par une chaîne (« *locum abilem et dextrum pro nobis et quod habet bonum portum et posset prohici una cathena* ») : un ambassadeur fut chargé de poursuivre les négociations pour que Murad permette aux Vénitiens de s'y installer – après que le souverain ottoman l'aurait fortifié à ses frais (« *quem locum faciat omnibus suis expensis reducere et fortificare* ») –, libres de circuler et de faire du commerce sans être soumis aux droits de douane (« *sine aliquo dacio vel comerclo* ») ; de plus, cet ambassadeur devait essayer d'obtenir un traitement fiscal avantageux (« *franchisias, avantagia et iurisdictiones ac libertates* ») également dans d'autres lieux appartenant à Murad[141]. Ces négociations n'ont pas abouti à des résultats concrets : d'ailleurs, on remarquera que le sénat n'avait pas fait dans la demi-mesure dans ses requêtes auprès du souverain ottoman ! Encore en 1384, l'ambassadeur à la cour de Murad Ier, Marino Malipiero, fut chargé, entre autres choses, de lui demander d'attribuer à Venise un comptoir en « Turquie » (« *locum in partibus et locis suis, et si videbis, quod ipse attendat dare nobis locum in Turchia* »)[142], comme à chaque fois que les rapports entre la Sérénissime et le *basileus* étaient tendus.

Badoer comptabilise une « dépense faite pour envoyer et aller moi-même à plusieurs reprises à Scutari afin d'obtenir la commission à Giacomo Beniventi en sorte qu'il puisse recouvrer l'argent des débiteurs d'Andrinople » (« *spexa fata per mandar e andar mi più fiade al Scutari per far far la comision a Jachomo Beniventi per scuoder i debitori d'Andrenopoi* » : p. 126$^{9-10}$, 17/12/1437) ; la traversée se faisait à bord de petites embarcations (de la taille d'une barque). Il semble donc qu'il se soit trouvé à Scutari une autorité turque en charge de questions financières et commerciales et dont le rayon d'action incluait la capitale ottomane : dans ce cas, il s'agirait peut-être d'obtenir un document, octroyé

[141] A.S.V., *Senato*, *Deliberazioni*, *Misti*, reg. 31, f. 93(95)r ; reg. 32, f. 121(123)v. ; Thiriet éd., *Régestes I*, n°s 423 et 461. À la bibliographie donnée par Babinger on ajoutera au moins Setton, *The Papacy I*, p. 312. La délibération est publiée dans Ljubić éd., *Listine*, n^o^ CLXV, p. 92-93.

[142] Thomas éd., *Diplomatarium*, n° 116, p. 194. Le toponyme « Turquie » est employé pour désigner les territoires anatoliens sous domination turque, par opposition à « Grèce » : il semble toutefois que ce terme n'ait pas été utilisé par les Turcs eux-mêmes (voir Fleet, « The Treaty », p. 20).

par les autorités ottomanes, qui permette à Giacomo Beniventi de recouvrer des dettes à Andrinople[143].

Mais le réseau de Badoer en terre turque s'étendait également vers la côte méridionale de la mer Noire, à savoir Sinope, Samsun et jusqu'à la Trébizonde des Grands Comnènes. Du temps de notre marchand, la ville de Sinope, où la présence économique génoise n'était pas négligeable[144], était gouvernée par la dynastie turcomane des İsfendiyār-Oğlu (elle devint ottomane seulement à la fin des années 1450) et le *Livre* montre assez clairement l'importance économique de ses ports, étape sur la route maritime entre Constantinople et Trébizonde, sans oublier les liaisons terrestres, notamment vers Brousse[145]. Des considérations semblables peuvent être faites pour Samsun, qui, elle, était toutefois passée sous contrôle ottoman dès la fin du règne de Mehmed Ier[146]. Badoer envoie des draps (futaines, *loesti*), du savon d'Ancône et des produits alimentaires, tels que maquereaux salés, raisins secs de Nicomédie et sucre de Chypre, des marchandises de la Méditerranée orientale achetées par lui-même à Constantinople, qu'il redistribue ensuite, transportées sur le navire du Génois Galeotto Lomellino. Dans ce sens, il participe aussi à la commercialisation vers Trébizonde d'un ensemble assez varié de biens achetés à Samsun (cuirs, produits alimentaires et textiles), ce qui offre une perspective commerciale décentralisée par rapport à Constantinople, avec des échanges internes à la région de destination initiale. En sens inverse, il fait acquérir une petite quantité de fourrures de martre et de fouine.

Pour ces voyages vers la mer Noire du sud, Badoer fait appel aux services d'un homme déjà sur place, un ressortissant de Négrepont (Eubée), qui residait à Trébizonde, prénommé Antonio (p. 88[2-3]) : à Samsun celui-ci était en contact avec un Grec, Théodôros *Xingi* (p. 89[27] ; p. 334[13]), et un Génois, Paolo *Morson*/*Marzion* (p. 89[26] ; p. 334[14]), tous deux habitants de la ville, tandis que Badoer faisait affaire à Constantinople avec un autre habitant de Samsun, le Turc Ramazan. On ajoutera Giacomo di Stefano, *scrivan* à bord de la galée de Paolo Soranzo

143 Matschke, « Commerce », p. 785, interprète ainsi ce compte : « *in 1437, the Venetian merchant Badoer made several trips to Skoutari to collect for an Italian business partner assets from business deals in Adrianople* ».

144 Balard, *La Romaine*, p. 131-132 ; cf. aussi Tafur, *op. cit*., p. 138 : « *un castillo que llaman Synopi, que es de ginoveses en la Turquía* ».

145 Mordtmann, « Isfendiyār-Oghlu », p. 113 ; Kramers, « Sīnūb », p. 679.

146 En 1418 fut prise la Samsun génoise et en 1421 la ville djandaride : Vatin, *art. cit*., p. 66 ; Faroqhi, « Ṣāmsūn », p. 1088 ; Balard, *op. cit*., p. 132-134. Voir aussi Schiltberger,

(p. 14[4-5]), auquel Badoer confia un « voyage de Sinope et Trébizonde » qui ne figure pas dans notre tableau annexe I, car la marchandise, une balle de 6 pièces de draps *loesti*, fut finalement vendue à Trébizonde (ce compte s'est soldé par une perte de 4 hyp. 8 k. pour Badoer).

L'activité d'assureur de Badoer permet de montrer aussi la liaison maritime entre Constantinople et Héraclée Pontique/Bendereğli (*Pentarachia* dans Badoer, ou Pontoherakleia[147]), sur la côte méridionale de la mer Noire, à l'ouest de Sinope. Bien que sources et bibliographie à ce sujet ne soient pas très explicites pour la période qui nous intéresse, la ville devait être ottomane pendant les années Badoer : en 1404, Clavijo écrit être entré « dans un port qui se trouve à côté d'un village turc nommé "*Pontoraquia*" qui appartient à Souleymân Tchelebi, le fils aîné du sultan turc »[148].

On ajoutera, pour terminer, une dépense pour envoyer un *gripo* à Yenişehir (*Janisari*), à l'entrée des Dardanelles, du côté micrasiatique[149], ainsi que, dans la même zone, celle, imprévue, pour trois *griparie* qui avaient amené de la laine de Gallipoli, où elle aurait dû normalement être embarquée, jusqu'aux Dardanelles (*Dardanelo*), où finalement stationnait le navire destiné à l'accueillir[150].

op. cit., p. 50 : « Samsun forme à vrai dire deux villes ennemies dont les remparts sont éloignés d'environ une portée de flèche. Dans une des villes vivent des chrétiens, d'anciens Italiens originaires de Gênes, dans l'autre des Infidèles auxquels appartient le pays environnant. »

[147] Foss, « Herakleia Pontike » ; Mordtmann, « Ereghli » I. La graphie du nom est quelque peu changeante : dans les portulans des XV[e] et XVI[e] siècles on peut trouver par exemple *Pontarachia, Pentaraquia, Penderachia* (BNF, *Ms. Italien 1704, 1698* ; *Latin 18249*, numérisés sur le site Gallica) ou en grec *Πενταρακλία* (Delatte éd., *Les Portulans*, p. 288).

[148] *La Route*, p. 134 ; voir aussi Zachariadou, « Süleyman çelebi », p. 291 ; Belke, *Paphlagonien*, p. 211. Cf. aussi Matschke, « Commerce », p. 783 : « *The* […] *Black Sea city of Herakleia, meanwhile, may have shifted its focus increasingly to trading links with the east and north and away from the Byzantine capital to the west even earlier than the second half of the fourteenth century.* »

[149] Bertelè éd., *op. cit.*, p. 212 ; Matschke, compte rendu, p. 353. Hocquet, *op. cit.*, p. 432, fait de son côté l'hypothèse que cette embarcation alla « à la rencontre de la nef pour une action de déchargement partiel des marchandises apportées par un navire qui ne prit pas le temps de faire escale à Constantinople. »

[150] Ces deux derniers lieux sont clairement visibles sur les portulans, le *Dardanelo* étant plus au nord que *Janisari* : voir, par exemple, le BNF, *Ms. Italien 1698*, seconde moitié du XV[e] siècle (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002485f/f3.zoom.r=portulan.langFR, dernier accès : 6 juin 2013). Cf. aussi l'index des noms géographiques de Delatte éd., *Les Portulans*, s.v. Γιανίτζαρης/Γιανίσαρης, Δαρδανέλος/Ταρτανέλος.

TRANSACTIONS ET MARCHANDISES DIVERSES

Il ne faut pas oublier que l'argent aussi circulait : il servait à financer les achats, comme c'est le cas des aspres turcs pour le poivre de Brousse et la laine dans la région de Gallipoli et Raidestos ; ou bien il était lui-même une marchandise, comme les aspres turcs et les ducats vénitiens envoyés d'Andrinople à Constantinople que Badoer a, pour les premiers changés, pour les seconds vendus. De plus, à Constantinople on assiste à deux achats d'« argent d'aspres » (*arzento d'asperi*) : à la date du 18 septembre 1437 est comptabilisé l'achat pour le compte de David Contarini de 9 onces de cet argent, équivalant à 200 a., pour 18 hyp. 18 k. (au prix de 25 hyp./livre) ; l'argent fut envoyé à Trébizonde au frère de David, Gregorio, sur la galée du *patron* Alvise Contarini (p. 132[36-37], p. 179[19-20], 18/09/1437 ; p. 133[25-27], p. 146[35-37], 22/09/1437)[151]. Successivement, le 19 septembre 1437, Badoer comptabilisait l'achat fait pour le compte de *Vielmo Arlati* au Juif *Leonin* de 7 livres d'argent d'aspres pour 183 hyp. 18 k., à raison d'un prix unitaire de 26 hyp. 6 k./livre ; cet argent fut également envoyé à Trébizonde sur la galée de Alvise Contarini (p. 208[11-12, 16-18] ; p. 209[15-16] ; p. 215[25-27]). Les « ducats » turcs ont eux aussi fait l'objet de commercialisation : lors du « voyage de Trébizonde » de 1437, Badoer, dans sa maison et en la présence de témoins, confia au *patron* de navire *Jani Tepefto* un sachet scellé contenant 200 duc. turcs d'une valeur de 414 hyp., pour que Gregorio Contarini les vende sur place, ce que ce dernier fit, en en obtenant 433 hyp. 20 k. (p. 102[8-12], 07/03/1437 ; p. 103[8-12], 05/12/1437)[152].

En outre, il est question dans le *Livre* de quelques produits toujours en relation avec notre sujet, mais sans pour autant qu'ils figurent dans les transactions dont il a été question précédemment : en 1437 Badoer reçevait de Venise 32 pièces (*peze*) de draps bâtards, « *de le qual ne son peze 16 tente per Grezia, e 16 per Turchia* » (p. 218[15-16], 19/09/1437) ; la même année est comptabilisé 1 c. de « cire de Turquie » (*zera de Turchia*) d'une valeur de 25 hyp. (p. 188[27-28], 09/10/1437) ; l'année suivante il est question de 62,5 *moza* de « bon froment de Turquie » (« *bon*

[151] Sur cet argent, voir aussi p. 68.

[152] Pour plus de détails sur le contenu de ce sachet, notamment pour ce qui est des ducats de Péra et des ducats *scarsi*, voir Morrisson, « Coin Usage », p. 227-228, p. 230 ; Minghiras, « Étude », p. 93-94.

formento de Turchia »)[153] ou de Négrepont que Badoer donna à la commune de Péra en échange de 100 *moza* de millet (p. 441[9], 08/07/1438) ; toujours en 1438, les comptes mentionnent que Dèmètrios Argitès apporte du vin, vraisemblablement de Candie, à Gallipoli (« *Dimitri de Chandia, el qual andò chon vini a Garipoli* » : p. 252[15], 31/05/1438)[154] ; tandis qu'une *segurtà* de 1439 concerne le trajet Panidos/Banıdoz-Constantinople au bénéfice de Giovanni Venier au nom d'Asanès, gouverneur de Constantinople[155], pour du froment qui devait être chargé à bord d'une *griparia* à Panidos, ville ottomane située à 8 km au sud-ouest de Raidestos[156] (p. 499[6-9], 05/03/1439) ; enfin, peu avant de quitter Constantinople, Badoer réalise une dépense personnelle et achète, entre autres choses, une *coverta turchesca* pour cheval (p. 763[13-14] ; p. 784[22], 25/02/1440)[157]. Il y a encore d'autres marchandises achetées par Badoer et pour lesquelles les comptes sont muets quant à leur provenance, mais que l'on sait par ailleurs liées à la Bithynie ou, plus généralement, à l'Anatolie, comme peut-être l'alun acheté en 1438 et 1439[158] et les 3 *ziurli* d'indigo (dont un fin et un *sachase*) achetés en 1440 à Cristoforo Bonifazio contre 3 draps occidentaux (p. 660[15-21] ; p. 661[9-14], 26/02/1440)[159]. Citons encore la soie : Brousse était un centre reconnu de l'industrie et du commerce de la soie depuis déjà environ 1400, en particulier celle d'origine persane qui y parvenait grâce à la route caravanière qui reliait Tabriz à la ville anatolienne. Ce marché, toutefois, était dominé par les Florentins et les Génois[160]. Ajoutons le cuivre, vendu à Constantinople et réexporté par

[153] Sur cette marchandise, voir Fleet, *op. cit.*, p. 59-73.

[154] Sur cette marchandise, voir *ibid.*, p. 74-79.

[155] Matschke, « Commerce », p. 786 ; Trapp éd., *PLP*, fasc. 1, nº 1518 ; Ganchou, « Giacomo Badoer », p. 60-61.

[156] Külzer, *op. cit.*, p. 562-565.

[157] Fleet, *op. cit.*, p. 97, se demande s'il ne s'agirait pas de la même *coverta* que celle achetée précédemment et comptabilisée en décembre 1438, en disant que « *few months* » séparent ces deux occurrences, mais l'auteur n'a pas tenu compte du fait que la date de la seconde était exprimée *more veneto*, et que donc le 25 février 1439 est en réalité le 25 février 1440, ce qui met plus d'un an entre les deux dates.

[158] Lefort, « Badoer », p. 378-379 ; Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 124 ; cf. aussi Hocquet, « Giacomo Badoer et le commerce », p. 91-92, et, plus en général, Fleet, *op. cit.*, p. 80-94.

[159] Lefort, « Badoer », p. 380 ; Gérolymatou, « Le commerce », p. 495 ; *id.*, « Κωνσταντινούπολη », p. 125.

[160] Babinger semble croire à la provenance de Brousse de la soie de Badoer, mais Gérolymatou, « Le commerce », p. 494, écrit à juste titre que « rien n'indique que la soie acquise par Badoer à cette époque provenait de Brousse » ; sur le rôle de la ville dans le

exemple vers Alexandrie[161]. Badoer achète également à deux reprises un cheval et l'on sait que l'Anatolie était une source pour l'approvisionnement de ses animaux[162]. On pourrait s'interroger également sur d'autres (et plus importants) lots de marchandises, susceptibles d'accroître l'apport des territoires turcs dans les échanges menés par Badoer, mais cela ne serait que de la spéculation.

Conformément aux centres d'intérêt dans ses recherches, qu'il avait déjà manifestés auparavant, Fr. Babinger souligne la présence du papier parmi les marchandises commercialisées par Badoer[163] : les diverses occurrences du papier dans le *Livre* ne semblent cependant pas avoir de lien avec des marchands turcs ou les territoires du sultanat ottoman[164]. Le tarif de Constantinople de 1482 montre bien que ce produit de l'arrière-pays vénitien, conçu tant pour l'écriture que, dans une forme plus grossière, pour d'autres usages, était importé par les marchands vénitiens dans la nouvelle capitale ottomane[165], tandis que le tarif d'Alexandrie le montre voyageant en direction des territoires mamlouks à la même époque, comme d'ailleurs c'était le cas déjà auparavant, conformément à la délibération du sénat vénitien dont T. Bertelè avait fait part à Babinger[166].

Les autres marchandises sur lesquelles Babinger s'étend un peu plus que les autres sont les esclaves, qui figurent à plusieurs reprises dans le *Livre*, mais que Badoer ne semble pas avoir traités en relation avec des Turcs ou en territoire sous domination ottomane : dans ce marché, qui apparaît somme toute peu dans le registre comptable du Vénitien, ce dernier tenait simplement un rôle d'intermédiaire. Nous ne nous étendrons

commerce de la soie jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, voir İnalcık, « The Ottoman State », p. 218-243 ; voir aussi Fleet, *op. cit.*, p. 98 ; Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 127-128 ; Sopracasa, *art. cit.*, p. 134-135.

[161] Fleet, *op. cit.*, p. 118-119.

[162] Bertelè éd., *op. cit.*, p. 134 ; Fleet, *op. cit.*, p. 29.

[163] Babinger, « Papierhandel » ; *id.*, « Appunti ».

[164] Voir Bertelè éd., *op. cit.*, p. 134. Babinger (n. 41) évoque les « *charte bale do fioreto fin dal sturion* » (p. 532[27]) : il semblerait que le papier dit *fioretto* ait été un produit fait à partir de la « fleure » (d'où son nom) de second choix de la matière première, après que celle-ci avait été d'abord triée pour obtenir du papier fin (Ornato *et al.*, *La carta*, p. 342 ; cf. aussi Battaglia, *Grande dizionario*, vol. VI, p. 14, *ad v. fioretto*, qui en parle comme d'un sous-produit, un papier de qualité inférieure).

[165] Sopracasa, *art. cit.*, p. 124.

[166] A.S.V., *Senato*, *Deliberazioni*, *Misti*, reg. 46, f. 94(95)r. Sur le papier, voir aussi Luzzatto, *op. cit.*, p. 180.

pas sur ce sujet, en renvoyant aux nombreuses études parues depuis la rédaction de celle de Babinger. En particulier, Ch. Verlinden a recueilli les données du *Livre* (bien que, comme il le dit lui-même, ce travail ait été effectué à un moment où il n'y avait pas d'index)[167], tandis que M. Balard en a donné par la suite une analyse plus approfondie[168]. Le tableau qui en ressort montre que les marchands italiens (surtout génois et vénitiens) étaient toujours très actifs dans la traite, que la mer Noire était un réservoir d'esclaves[169] et que Constantinople continuait de jouer un rôle très important comme étape sur la route qui, des régions pontiques, menait vers l'Égypte musulmane et l'Occident méditerranéen[170].

ÉCHANGES AVEC LES TURCS À CONSTANTINOPLE

En plus des crêpes omniprésents, Badoer vend aux marchands turcs présents dans la capitale byzantine des draps *loesti* et des bocaux en verre. Il leur achète surtout de la cire et, dans une moindre mesure, des peaux d'agneau castré venant de la mer Noire, des cuirs de bœuf et des raisins secs de Nicomédie, lors d'un troc contre les draps *loesti* précités.

Dans le *Livre* il est question de 11 marchands turcs dont le nom est indiqué, auxquels s'ajoutent trois autres, anonymes[171], ainsi qu'un

[167] Verlinden, *L'Esclavage*, p. 904-910.

[168] Balard, « Giacomo Badoer ».

[169] Quant à l'origine géographique, l'index du *Livre* répertorie, entre hommes et femmes, des *avogaxi, rosi, tartari, ziche, zircase* et *balabani*, c'est-à-dire des Abkhazes, des Russes, des Tartares, des Zygues, des Circassiens et des *balabani*. Ce dernier terme, selon Verlinden, *op. cit.*, p. 346-347, est « d'origine turque et synonyme de l'arabe mamelouk ou esclave-soldat. Il désigne les esclaves originaires des rives septentrionales de la Mer Noire, c'est-à-dire russes, tartares, circassiens, destinés à l'armée des sultans mamelouks d'Égypte, mais par extension il s'applique aussi aux esclaves masculins provenant des même régions et destinés à des pays autres que l'Égypte et sans aucune implication militaire. » Sur ce mot, également d'après Badoer, voir aussi l'étude linguistique de Verdiani, « Balabano », menée, avant la parution de l'édition du *Livre*, sur les épreuves qui avaient été mises à la disposition de R. Scarpari, qui préparait son mémoire de maîtrise concernant les marchandises dans le registre sous la direction de Carlo Battisti (*ibid.*, p. 43, n. 1).

[170] Sur ce marché, dans lequel les Turcs tenaient à la fois un rôle de marchands et de marchandises, voir Fleet, *op. cit.*, p. 37-58. On signale également McKee, « Gli schiavi ».

[171] On peut se demander s'il faut les faire coïncider tous ou certains parmi eux avec ceux dont Badoer écrit le nom, mais pour ces trois anonymes, dans deux cas l'expression employée par notre marchand est simplement « un Turc », ce qui fait penser qu'il s'agit de marchands autres que les 11 précités, dont il connaissait justement le nom, tandis que pour le troisième on lit « pour … turc », ce qui laisse ouverte une faible possibilité.

charretier travaillant sur la route qui reliait Andrinople à Constantinople : leur liste avait déjà été donnée par N. Necipoğlu[172] et, avant elle, par C. Kafadar[173]. Leur nombre est très réduit surtout si on le compare à celui des marchands italiens ou grecs cités dans le *Livre* et les transactions auxquelles ils participent se révèlent de bien modeste envergure. Toutefois, l'appréciation de leur rôle devrait être établie à partir également d'un point de vue différent, car « *it is significant for Ottoman history to note these references as the first concrete evidence of a mercantile group among Ottoman subjects that enjoyed material benefits* […] *from peaceful relations with the Byzantine empire.* »[174] Cependant, il faut sans doute tenir compte du fait que si dans les « voyages » on ne trouve pas de noms turcs, c'est parce que simplement le seul nom qui intéressait Badoer était celui de la personne responsable de l'expédition commerciale : peu importait à qui celle-ci avait vendu la marchandise ou à qui elle l'avait achetée. En revanche, c'est seulement lorsque Badoer effectue lui-même la transaction qu'apparaît le nom, ou au moins l'identifiant de « Turc ».

Il a été proposé par C. Kafadar que le *Alì Basa* turc qui vendit de la cire à Badoer serait Çandarlı Halil Paşa[175], partisan de la paix entre les Ottomans et les Byzantins, jusqu'au siège de 1453, et qui s'impose comme le partenaire turc le plus prestigieux du Vénitien[176]. Un autre personnage qui a suscité un certain débat est *Choza Ise*, auprès de qui Badoer achète également de la cire et dont le fils *Jacob* aussi est présent dans *Livre*. En dépit du fait que Badoer le dit explicitement « turc », les choses semblent en être autrement : d'après les recherches de Kl.-P. Matschke, ce personnage chrétien, et non musulman, serait issu d'une famille aristocratique byzantine qui, après s'être transférée à Caffa et Surgat au début du XIVe siècle, serait retournée à Constantinople, enrichie, peu avant la chute de la ville[177].

[172] Necipoğlu, « Ottoman Merchants », p. 161, n. 9.

[173] Kafadar, « A Death », p. 193.

[174] *Idem*. Dans ce sens, voir aussi ce qu'Oberländer Târnoveanu, *art. cit.*, p. 179, écrit à propos des marchands objets de son étude : « *The Book of accounts of Giacomo Badoer is the earliest certain proof of the Moldavian merchants' presence in Constantinople and Pera during the first half of the 15th century.* »

[175] Kafadar, *art. cit.*, p. 193.

[176] Sur les implications politiques des intérêts économiques de Halil à Constantinople, voir *ibid.*, p. 193-194 ; Necipoğlu, « Ottoman Merchants », p. 162-163.

[177] Matschke, « Commerce », p. 795 ; sur le sujet, on devra consulter : *id.*, « Some Merchant Families », p. 465-475 ; *id.*, « Die Bedeutung », en particulier p. 528.

On remarquera ensuite que deux des marchands turcs portent le titre de *chazi*. Teodoro Spandugino offre une explication à ce terme : « *Li* […] *Chazi sono come è a dire nelle parte nostre li pellegrini che vanno in Jerusalem; et in Turchia costumano andar a visitar l'archa di Mahumetto, che è a la Meccha, quasi tutti o la maggior parte de' mercadanti che sedeno in Besestan* […]. *È da sapere che apresso li Turchi, sono in gran reverentia quelli che vanno alla perdonanza preditta de la Meccha* […] *et per questo così piccoli come grandi si sforzano andar nel ditto peregrinaggio* […]. *Si trova grandissima moltitudine de Chazi, perché alchuni vanno a quelle perdonanze per zelo di fede, et assai per mera pompa.* »[178] Un autre marchand portait, quant à lui, le titre de *bey*/*beg*, qui était employé par les Ottomans pour des chefs de tribu, des hauts fonctionnaires et les fils des nobles[179].

Les transactions que l'on vient d'évoquer se firent à Constantinople, ce qui implique la présence de marchands turcs dans la capitale byzantine : pour deux d'entre eux Badoer mentionne leur lieu d'origine, à savoir Samsun et Nicomédie/İzmit (passée aux Ottomans en 1337), ville avec laquelle, au moins jusqu'à la perte de l'Asie mineure, Constantinople entretenait des liens commerciaux plutôt étroits[180]. Comme nous l'avons déjà rappelé, elle eut à souffrir des changements intervenus dans la région après la conquête ottomane, mais sa situation géographique semble toutefois avoir continué à jouer en faveur du trafic commercial terrestre et maritime[181].

La présence d'éléments islamiques dans la capitale byzantine n'était pas un fait nouveau du temps de Badoer[182]. Après la restauration de l'Empire en 1261, permission avait été donnée aux marchands musulmans de bâtir une mosquée et de s'installer dans un quartier à part et, avec le temps, cette communauté avait été de plus en plus marquée par l'élément turc et ottoman, même s'il semblerait que la participation ottomane à la vie constantinopolitaine ait été de nature plus politique que commerciale[183].

[178] Spandugino, *De la origine*, p. 240-241 (avec accentuation améliorée par rapport à l'original). Fleet, *op. cit.*, p. 23, interprète le terme comme « Kadı » : nous ne sommes pas d'accord.

[179] Bowen, « Beg », p. 1194.

[180] Matschke, « Commerce », p. 783 ; Bondoux, « Les villes », p. 402.

[181] Bondoux, « Les villes », p. 402 ; sur cette ville, voir aussi Faroqhi, « Izmīd », p. 480.

[182] Les principaux moments concernant la présence turque à Constantinople ont été sommairement retracés par Necipoğlu, « Ottoman Merchants », p. 158-161.

[183] Matschke, « The Late Byzantine Urban Economy », p. 478 : « *We cannot say yet to what extent Islamic commercial practices were established and enforced in Constantinople with the Turkish* kadi. *Whether Islamic commercial installations spread in Constantinople*

B. de la Broquière visita la ville en 1432 et écrivit que « samblablement que les Venissiens ont, est de par le Turc, à Constantinoble, ung officier pour le fait de la marchandise que les Turcz font à Constantinoble ; et n'ont les Turcz riens à respondre aux gens de l'Empereur »[184], tandis que, quelques années auparavant, en 1418, l'empereur Manuel II s'était plaint d'une forte baisse des revenus de l'État en raison de l'évasion fiscale mise en place par les Vénitiens et les sujets de Venise, qui expédiaient comme marchandise vénitienne celle qui en réalité appartenait à des Grecs et à des Turcs, fraudant ainsi, grâce à cette connivence, les droits de douane byzantins (« *datia et comerclum* »)[185].

Les Turcs sont présents également de manière « collective » à deux reprises dans le *Livre* : d'abord, dans la *segurtà* de 1439 sur le trajet Panidos-Constantinople dont on a parlé plus haut, qui contenait une clause restrictive : « après qu'il [le *patron* du bateau] aura mis les voiles de Panidos ne courant pas le danger des Turcs », que l'assurance ne couvrait pas (« *da poi che l'averà fato vela dal Panido non scorando pericholo de turchi* »: p. 499[8-9]). D'autre part, Badoer donna 10 hyp. pour aider un *poveromo* qui avait été racheté des mains des Turcs (« *che fo rescatado de man de turchi* ») : cette somme, qui faisait partie du « compte de l'argent que je dépense par amour de Dieu » (« *del chonto de i denari che despenso per amor de Dio* »), avait été avancée par Aldobrandino di Giusti au nom de Badoer (p. 519[13-14] ; p. 656[14-16], 22/05/1439). Ces deux exemples, bien que modestes, nous permettent d'esquisser une certaine image des Turcs dans le *Livre* : d'un côté les partenaires commerciaux, habitant Constantinople ou les territoires assujettis, de l'autre l'ennemi dont il faut se méfier et qui était toujours aux aguets.

LES MONNAIES

L'étude des monnaies présentes dans le *Livre* de Badoer a été menée en 2001 par C. Morrisson[186] : nous ne ferons ici qu'en reprendre les principaux résultats, nécessaires au commentaire du texte de Babinger.

before 1453 also remains an open question » ; sur un cadi turc à Constantinople, voir les considérations sur la bibliographie dans Jacoby, « Foreigners », p. 121 et n. 255.

184 *Voyage*, p. 165.

185 Chrysostomides, *art. cit.*, p. 308 et doc. nº 19 (21 juil. 1418), p. 354-355.

186 Morrisson, « Coin Usage ».

Dans l’étude de Babinger le « ducat turc » occupe une place de choix, justifiée par l’exceptionnalité du témoignage du *Livre* de Badoer, dans lequel cette monnaie n’est toutefois pas beaucoup employée[187] : le savant allemand a traité successivement de manière plus ample ce sujet dans un article paru la même année que l’édition du *Livre*[188], arguant de ce que « *il* Libro dei Conti *del commerciante veneto fornisce* […] *la prova incontestabile che gli Ottomani verso la fine della signoria di Murâd II (1421-1451 con breve interruzione) approntarono un ducato d’oro che, se si considera tutta la situazione valutaria, poteva soltanto esser stato copiato dallo zecchino veneto.* »[189] En effet, le « ducat turc » dont parle le *Livre* n’est pas une monnaie d’or proprement turque, qui, sous le nom de *sultani* ou *hasene-i sultaniye*, a commencé à être frappée seulement en 1477-1478 (882 H)[190] : il s’agissait plutôt d’une imitation du ducat vénitien[191]. En l’état actuel, il semblerait que la mention la plus ancienne reste celle du manuel marchand de Giovanni da Uzzano, qui intègre dans son texte un document daté de Florence, le 10 septembre 1425, dans lequel il est fait mention de « *fior. turchi cioè ducati* »[192], que T. Bertelè avait signalé à Babinger, qui l’avait utilisé dans un article également de

[187] Nous avons répertorié les occurrences suivantes : p. 6[11], p. 7[12-16, 20], p. 59[22], p. 80[14-15], p. 88[10, 28], p. 89[7-8], p. 96[3, 5-6, 10], p. 97[4, 6-8], p. 102[9], p. 103[9-10], p. 236[13], p. 265[2], p. 306[11], p. 308[4], p. 362[28], p. 375[15] ; par exemple, p. 88[27-28], 15/02/1437 : 3 duc. turcs (= 6 hyp. 4 k.) prêtés pour le « voyage de Samsun et Trébizonde » dont Antonio da Negroponte était responsable.

[188] Babinger, « Contraffazioni », p. 122-126.

[189] *Ibid.*, p. 123.

[190] *Ibid.*, p. 114 ; Pamuk, *A Monetary History*, p. 61 ; Morrisson, « Coin Usage », p. 227. La traduction de l’inscription arabe portée sur cette monnaie est donnée en français par Babinger dans son étude sur Badoer et diffère quelque peu de celle qu’il avait donnée dans *Mahomet II* : ici donc on a « celui qui frappe la (monnaie) étincelante, le seigneur de la force et de la victoire sur mer et sur terre » ; dans Babinger, *Mahomet II*, p. 451 : « Le monnayeur de l’or, le seigneur de la puissance et de la victoire sur terre et sur mer » ; dans Morrisson, « Coin Usage », p. 227 : « Striker of the Radiant, Master of Glory and Victory on Land and Sea », cette traduction étant celle de Michael Bates, qui, dans *ibid.*, n. 52, explique les différences avec celle de Babinger ; enfin, Pamuk, *op. cit.*, p. 61 : « Striker of the glittering, Master of might and victorious of land and sea ».

[191] Sur la responsabilité et l’implication – plus ou moins directe – de l’État ottoman dans la frappe de ces monnaies, voir Babinger, « Contraffazioni », p. 124-125 ; Morrisson, « Coin Usage », p. 227 et n. 54 ; Pamuk, *op. cit.*, p. 60-61. Parfois Babinger emploie le terme *zecchino* pour indiquer le ducat vénitien : il ne s’agit pas d’une erreur à proprement parler, mais plutôt d’une imprécision, car n’oublions pas que ce terme a été adopté seulement à partir du XVIe siècle (Martinori, *La moneta*, p. 555).

[192] Giovanni da Uzzano, *La pratica*, p. 167.

1956[193]. La question de savoir comment faire la différence entre le ducat vénitien et son imitation turque, que l'auteur pose dans cette étude, reste aujourd'hui encore d'actualité, car leur identification scientifique, qui doit être fondée sur des exemplaires de provenance fiable permettant une analyse numismatique et métallurgique, reste à faire[194]. Selon les données du *Livre*, 1 duc. turc équivalait à environ 2 hyp. 1 k. byzantins (tandis que le ducat vénitien s'échangeait à environ 3 hyp. 6 k.), à 36 a. de Samsun, à 80 a. de Trébizonde et il en fallait 1½ pour avoir 1 duc. vénitien[195], ce qui montre bien la différence entre ces deux monnaies[196].

Si parmi les monnaies turques le « ducat » est sans doute la plus intéressante, la plus citée dans le *Livre* est toutefois l'aspre d'argent (*akçe*)[197] : son taux de change, très fluctuant, était, tel qu'il ressort de cette source, d'environ 11 a./hyp. et 35¾ a./duc. vénitien[198]. C'était le principal moyen d'échange en territoire ottoman et l'on considère qu'il a eu une grande stabilité en termes de poids et de contenu de métal précieux depuis sa première frappe, en 1326, jusqu'au règne de Mehmed II[199] : toutefois, Badoer, pour un « voyage de Gallipoli », note parmi les frais un « dommage de vieux aspres » (« *dano de asperi vechi* » : p. 253[10, 16]), ce qui implique la circulation de monnaies d'argent turques de moindre valeur. Selon l'interprétation donnée par E. A. Zachariadou, qui met en relation ce témoignage avec celui d'autres sources (turques et byzantines), il s'agirait d'aspres dépréciés frappés au lendemain de la défaite ottomane à Ankara (1402) et pendant la période troublée qui s'ensuivit, jusqu'à l'apparition d'un aspre plus lourd (« *iri akçe* ») sous Murad II

[193] Babinger, « Zur Frage », rééd., p. 111 et n. 4. Les sources qui parlent du « ducat turc » avant la frappe du *sultani* sont présentées, en dehors de l'étude précitée, dans *id.*, « Contraffazioni », p. 122-125 ; *id.*, « Südosteuropäische Handelsmünzen » ; Beldiceanu, Beldiceanu-Steinherr, « Les informations », p. 49-53 ; Morrisson, « Coin Usage », p. 226-227 ; Pamuk, *op. cit.*, p. 60-61.

[194] Morrisson, « Coin Usage », p. 227.

[195] Babinger, « Contraffazioni », p. 123 ; Morrisson, « Coin Usage », p. 227, p. 238, p. 240 (dans le tableau de cette dernière page il faudra corriger une faute d'impression concernant le taux de change entre l'hyperpère et le ducat turc, qui correspondait à 2 et non pas à 1 hyp.).

[196] Dans le tableau annexe I (voir *infra*) on trouve le ducat turc à Samsun, comme déjà Morrisson, « Coin Usage », p. 228, avait remarqué.

[197] Badoer ne mentionne jamais l'aspre byzantin, qu'il appelle *ducatello*, équivalant à $^{1}/_{16}$ de hyp. : Bertelè, « Appunto », p. 325.

[198] Morrisson, « Coin Usage », p. 228-229, p. 238, p. 240 ; Guadan, « Las equivalencias », p. 154. Une liste des taux de change entre l'hyperpère et l'aspre turc est donnée par Fleet, *op. cit.*, p. 142-144.

[199] Pamuk, *op. cit.*, p. 48.

en 1430-1431 et le retour aux standards habituels, qui rendirent les précédentes monnaies dépréciées « vieilles »[200]. Dans le *Livre*, comme A. M. de Guadan et C. Morrisson l'ont remarqué[201], il est fait aussi mention – bien qu'une seule fois – de 200 « *asp(eri) grievi* » (p. 179[19]) : ceux-ci avaient un poids de 9 onces[202], ce qui donne un aspre d'environ 1,19 g (en acceptant une conversion de la livre en 318,7 g) ; en outre, ces 200 a. « lourds » (telle est la signification première de « *grievi* ») équivalaient à 18 hyp. 18 k., ce qui amène à (200 : 18,75 =) $10^2/_3$ a./hyp., taux de change de l'aspre turc présent ailleurs dans le *Livre* (p. 396[6]). Serait-il possible de rapprocher cette dénomination de celle – voisine mais pas identique – d'*iri akçe* dont E. A. Zachariadou a parlé ?[203]

Quoi qu'il en soit, dans la seconde moitié du siècle le « tarif » vénitien de Constantinople énumère parmi les frais destinés aux marchandises importées par les commerçants de la Sérénissime dans la capitale ottomane un « *dano de monede* » s'élevant à 4 ‰ de la valeur des produits, qui s'explique peut-être par la dévaluation de l'aspre, propre au règne du Conquérant, tandis que dans des livres comptables florentins de la première moitié du XVI[e] siècle est signalée une « *perdita di monete false* ». Les tarifs vénitiens de Syrie, également du XVI[e] siècle, mentionnent eux aussi un « *danno* »[204]. Dans les comptes concernant un « voyage » à Andrinople en 1438, Badoer enregistre 17 faux aspres (équivalents à 1 hyp. 15 k.), que lui-même ou son commis Lorenzo Tiepolo avaient

[200] Zachariadou, « The “Old Akçe” ».

[201] Guadan, *art. cit.*, p. 159 ; Morrisson, « Coin Usage », p. 229, p. 236.

[202] Et non pas de 1 livre 1 once et 5 *saggi*, comme l'écrivent M. A. de Guadan et C. Morrisson (cf. note précédente) : le malentendu est venu du fait que Badoer a introduit une importante correction dans le compte « *Arzento de piatine de raxon de ser Davit Chontarini* », en remplaçant « *livra j onza j s. 5 d'argento d'asperi a perp. 24 car. 16 la livra, fono asp. 306* » par « *livra – onze 9 s. 0 d'arzento d'asperi a perp. 25 car. 0 la livra, fono asp. 200* » ; toutefois, comme le signalent les éditeurs (*Il libro*, p. 132, n. 4), dans le compte « *Cassa* » correspondant, là où l'adjectif « *grievi* » apparaît, les corrections furent introduites seulement en partie, c'est-à-dire que « *306* » fut changé en « *200* », mais la mention du poids ne changea pas (p. 179[19-20]).

[203] Et où l'adjectif *iri* est traduit par « *big, voluminous, coarse, rough* » : Zachariadou, « The “Old Akçe” », p. 103 ; sur les différents sens que peut prendre l'adjectif italien *greve*, et dont certains se rapprochent des adjectifs anglais cités ici pour traduire le turc *iri*, cf. Battaglia, *Grande dizionario*, vol. VII, *ad v.*, p. 37-38. Voir aussi Zachariadou, « The “Old Akçe” », p. 107, pour des exemples de poids d'aspres plus légers de Süleyman Çelebi et de Mehmed I[er]. Selon Pamuk, *op. cit.*, p. 46, le poids de l'aspre entre 1326 et 1431 était de 1,15-1,20 g.

[204] Pour les références, voir Sopracasa, *art. cit.*, p. 83-84.

rendus à la personne chargée de l'expédition commerciale, Filippo di Giacomo, qui donc en devenait débiteur vis-à-vis de Badoer[205].

Dans l'exposition des échanges commerciaux, nous avons mentionné également les aspres de Samsun : ils ont un taux de change de 36 pour 1 duc. turc et de 19 pour 1 hyp[206].

Le *Livre* mentionne enfin le « *tornexe* » – dénomination manifestement occidentale (tournois) – notamment comme diviseur de l'aspre turc : dans ce rôle Babinger considère qu'il s'agit de la monnaie de cuivre turque, le *mangır*, dont la frappe commença probablement sous Murad I[er] et qui était normalement employée dans les petites transactions du quotidien[207]. En effet, on peut dire que, dans ce cas, au *tornese* du langage gréco-levantin adopté par Badoer (car c'était aussi le nom de la monnaie de cuivre byzantine[208]) correspondrait le *mangır* de la langue turque[209].

[205] *Livre*, p. $462^{9,12}$: « Filippo di Giacomo doit donner le 22 octobre à la caisse, pour 17 faux aspres, que Lorenzo lui retourna _ _ _ _ _ _ _ _ 1 hyp. 15 k. » (*Pipo de Jachomo* […] *diè dar* […] *a di 22 hotobre per casa, per asp. 17 falsi, che Lorenzo i diè in driedo* _ _ _ _ _ _ _ _ […] *perp. 1 car. 15*) ; *ibid.*, p. $501^{1/22}$: « La caisse doit avoir de Filippo di Giacomo pour 17 faux aspres, que je lui retournai, valant _ _ _ _ _ _ _ _ 1 hyp. 15 k. » (*Cassa diè aver* […] *per Pipo de Jachomo per asp. 17 falsi, che i dì indriedo, val* _ _ _ _ _ _ _ _ […] *perp. 1 car. 15*).

[206] Morrisson, « Coin Usage », p. 231, p. 239 ; *ibid.*, p. 231-232, pour des possibles identifications de cette monnaie ; cf. aussi Fleet, *op. cit.*, p. 145.

[207] Pamuk, *op. cit.*, p. 38.

[208] Morrisson, « Les noms », p. 157-159, p. 161 ; *id.*, « Coin Usage », p. 225 ; *id.*, « Money », p. 43.

[209] Bertelè, « Appunto », p. 325 ; lorsque Morrisson, « Coin Usage », p. 221, écrit « *when the* tornexe *is reckoned as* $^{1}/_{12}$ *of a Turkish asper* […] *the actual Byzantine coin worth* $^{1}/_{12}$ *of the hyperpyron becomes a money of account* », nous pensons qu'il faut remplacer *hyperpyron* par *aspron*/*ducatello*, dont le *tornexe* était en effet le $^{1}/_{12}$, ce qui fait que le nom de la monnaie réelle est utilisé pour une monnaie de compte.

Tableau II : récapitulatif des droits de douane[210]

Nº	Type de droit	Marchandise	Quantité	Provenance/ Destination	Somme payée et références dans le *Livre*
1	*chomerchio* turc à A/ple à l'importation	draps damas broché d'or	1 pièce (39 *pichi*)	C/ple → A/ple	93 a. (2 % du p.d.r. : 4 680 a.) (p. 491[15])
2	*chomerchio* turc à A/ple à l'importation	crêpes	3 petites caisses	C/ple → A/ple	38 a. (2 % du p.d.r. : 1 945 a.) (p. 87[19])
3	*chomerchio* turc à A/ple à l'importation	crêpes	10 petites caisses	C/ple → A/ple	120 a. (2 % du p.d.r. : 5 985 a.) (p. 181[23])
4	*chomerchio* turc à Brousse à l'exportation (?)[211]	- draps de Florence fins - drap de Mantoue fin	- 3 pièces - 1 pièce	C/ple → Brousse → C/ple	? mentionnée avec d'autres frais (p. 482[20])
5	*chomerchio* turc à Brousse à l'exportation	poivre	10 *pondi*	Brousse → C/ple	150 a. (p. 66[12])
6	*chomerchio* turc à Mudanya à l'importation	crêpes	12 petites caisses	C/ple → Brousse	15 a. (p. 123[6])
7	*chomerchio* turc + péage Mudanya[212] à l'exportation	peaux de mouton	15 *tangi* (2075 u.)	Brousse → C/ple	248 a. (33 a./*soma*) (p. 452[24])
8	*chomerchio* turc à Gallipoli à l'importation	crêpes	8 petites caisses	C/ple → Gallipoli	90 a. (2 % de l'estimation de 4 500 a.[213]) (p. 253[8])

[210] Les abréviations suivantes sont utilisées en complément de celles annoncées en n. 1 : u = unité(s), C/ple = Constantinople, A/ple = Andrinople.

[211] Cette mention du *kommerkion* est ainsi interprétée par Bertelè éd., *op. cit.*, p. 64. Ces draps avaient été envoyés à Brousse et ensuite réexpédiés à Constantinople invendus, ce qui nous amène à nous demander si la ville où ils ont été imposés était Brousse ou Mudanya et si la taxation concernait l'importation ou l'exportation (pour cause de marchandise invendue) de ces draps.

[212] Il s'agirait de Mudanya car la dépense précédente concernait le transport de la marchandise de Brousse à son port.

[213] Différente du p.d.r., qui était de 5 040 a. ; la commission, également de 2 %, s'élève à 100 a. (une fois séparée des 24 a. pour l'*ostelazo*), basée donc sur le p.d.r.

Nº	Type de droit	Marchandise	Quantité	Provenance/ Destination	Somme payée et références dans le *Livre*
9	*chomerchio* turc à Gallipoli à l'importation	crêpes	4 petites caisses	C/ple → Gallipoli	48 a. (2 % du p.d.r. : 2 460 a.[214]) (p. 253[15])
10	*chomerchio* turc à Gallipoli à l'exportation	laine *suzida*	51 sacs	Gallipoli → C/ple	100 a. (2 % du prix net[215]) (p. 496[14])
11	*chomerchio* turc à Gallipoli à l'exportation	cire	3 sacs	Gallipoli → C/ple	26 a. (2 % du prix net[216]) (p. 384[32-33])
12	*chomerchio* de Samsun à l'importation	raisins secs, savon, maquereaux, draps *loesti*, futaines		C/ple → Samsun	200 a. (2 %[217]) (p. 89[13])
13	*siagardanà* à Brousse	poivre	10 *pondi*	Brousse → C/ple	20 a. (p. 66[9])
14	*manzaria* au *ṣubaşı* de Gallipoli	laine	79 sacs	Gallipoli → Venise	105 a. (p. 496[24])
15	péage des chars à A/ple à l'exportation	peaux d'agneau castré	3 chars	A/ple → C/ple	24 a. pour les trois chars (p. 112[50])
16	péage à Brousse à l'importation	crêpes	12 petites caisses	C/ple → Brousse	11 a. (avec frais de transport à partir de C/ple) (p. 123[4-5])
17	« *cortesia a un turco* »				? mentionnée avec le droit de courtage (total : 8 hyp.) parmi les frais de gestion pour de la cire (p. 382[27])

[214] Avec une certaine approximation : 2 % de 2 460 = 49,2 a. ; la commission, également de 2 %, est de 49 a. (une fois séparée des 12 a. pour l'*ostelazo*), basée donc sur le p.d.r.

[215] Le montant payé ne se réfère pas au p.d.r. (2 % de 5 800 = 116 a.), mais il ne correspond pas non plus exactement au prix net (2 % de 4 818 = env. 96 a. ; la commission, elle aussi de 2 %, s'élève en effet à 96 a.).

[216] 2 % du montant net de la cire, 1 369 a., est de 27,38 a. ; la commission, également de 2 %, est en effet comptabilisée pour 27 a.

[217] Ce montant semble être calculé sur une approximation de 10 000 a., le prix de vente net étant de 9 803 a. et le p.d.r. de 10 603 a. ; même chose pour le droit de courtage (1 % = 100 a.).

Les traités conclus entre Venise et les Ottomans sont muets au sujet du taux d'imposition sur l'import/export. Dans les instructions données en 1384 par le sénat vénitien lors d'une ambassade à Murad Ier, Marino Malipiero est pressé d'œuvrer au mieux pour obtenir que les Vénitiens soient libres d'acheter et d'exporter du blé sans payer de droits de douane, ou au moins pas plus de ½ hyp./*modium* ; de même pour l'alun, que les Vénitiens demandent à pouvoir exporter vers l'Occident assujetti à une imposition fiscale la plus légère possible[218]. Les formulations que l'on rencontre dans ces textes sont très vagues, se contentant la plupart du temps de garantir aux Vénitiens la liberté de commerce dans les territoires ottomans (comme avec Bayezid Ier en 1390, Mehmed Ier en 1419, Murad II en 1430 – le traité en vigueur du temps de Badoer –, Mehmed II en 1446 et encore Murad II sous forme de confirmation la même année[219]), ou alors la persistance des usages et coutumes en vigueur par le passé en ce qui concerne les droits de douane, comme dans le traité de 1403 avec Süleyman[220], ou encore un « *statuido comerchio* » sur lequel nous n'en savons pas plus, comme avec Musa en 1411[221].

Les données du *Livre* ne permettent pas d'avoir un tableau complet de la taxation commerciale appliquée aux Vénitiens par les Ottomans. Au mieux elles offrent quelques informations, dont la principale est que le taux le plus cité est de 2 % de la valeur de la marchandise[222].

Dans la capitale Andrinople, sur l'importation de produits textiles (crêpes et damas) les comptes montrent une imposition de 2 % du p.d.r.

[218] Thomas éd., *Diplomatarium*, p. 194.

[219] *Ibid*., nº 134, p. 223 ; nº 172, p. 319 ; nº 182, p. 344-345 ; nº 198, p. 367 ; nº 201, p. 370.

[220] *Ibid*., nº 159, p. 292 (voir aussi la mission diplomatique de Francesco Giustinian de 1406, au cours de laquelle il demanda à Süleyman que « *non inoventur ultra solitum aliqua dacia vel gabelle* » : *ibid*., nº 162, p. 298) ; cf. aussi Dennis, « The Byzantine-Turkish Treaty », p. 79, chap. 10.

[221] Thomas éd., *Diplomatarium*, nº 164, p. 303. Sur les capitulations vénéto-ottomanes, voir İnalcık, « Imtiyāzāt », p. 1208-1212 ; *id*., « The Ottoman State », p. 188-194. Dans le traité conclu entre Gênes et Murad Ier en 1387 on retrouve une même formulation : « *Januenses* […] *negociari et mercari poterunt emendo et vendendo omnes merces quas voluerint pro suo libito volontate* […] *solvendo comerchium dicti magnifici domini Moratibei solitum et consuetum solvi iuxta formam conventionum amtiquarum* » (Fleet, *art. cit*., chap. 5, p. 15 ; voir aussi le commentaire dans *ibid*., p. 26-27).

[222] İnalcık, « The Ottoman State », p. 199, écrit que « *until the reign of Mehmed II, the Ottomans adhered to the 2 percent rate* », assez répandu dans la région.

de la marchandise, car dans ces cas Badoer présente toujours cela comme « vendu à … aspres, défalquer pour les frais … », parmi lesquelles le *kommerkion*, qui donc est calculé dans les comptes sur un prix brut. De la même manière sont présentés les payements du *kommerkion* à Gallipoli pour des crêpes qui y avaient été importés et vendus : le taux en vigueur était également de 2 % ; toutefois, dans l'un des deux cas on voit que ce pourcentage est payé sur une estimation de la valeur de la marchandise et non pas sur le prix de vente, qu'il soit net ou de revient. Même présentation pour le *kommerkion* à l'importation à Mudanya pour des crêpes, cependant Badoer n'indique pas de pourcentage à cette occasion. L'importation et la vente à Samsun de plusieurs marchandises ont donné lieu à un payement s'élevant à 2 % et qui est présenté dans les comptes de la même manière que les précédents : toutefois son montant semble être basé sur un chiffre arrondi.

Pour les exportations, les exemples concernent Gallipoli et Brousse. Pour Gallipoli le taux était toujours de 2 %, mais on voit que le montant indiqué par Badoer semble tenir compte, avec toutefois une certaine approximation dont les raisons pourraient être multiples, d'un prix d'achat. Ces acquisitions sont présentées dans le *Livre* elles aussi d'une manière précise, qui s'avère être opposée et complémentaire par rapport aux précédentes : « il [le commis de Badoer qui a réalisé l'achat] indique [dans son compte] un montant d'aspres …, et pour les frais … », dont le *kommerkion*. Le traitement fiscal à Mudanya-Brousse est plus difficile à saisir, car Badoer ne livre pas de pourcentage. Comme pour Gallipoli, les exportations de Brousse sont présentées d'abord avec le prix net, auquel Badoer ajoute les frais de gestion : par ailleurs, dans un cas on voit que la base de l'imposition n'est pas exprimée en pourcentage, mais selon l'unité de poids, à savoir 33 a./*soma* pour le *kommerkion* et le péage.

Les modes de payement des droits de douane étaient multiples : ils pouvaient être payés après la vente, ce qui était un procédé assez courant dans différentes places commerciales fréquentées par les Vénitiens ; ou alors, le versement des droits pouvait se faire à l'arrivée de la marchandise sur place ; de plus, la base sur laquelle on calculait le montant imposable pouvait être établie de différentes manières : soit par les officiers de la douane, soit par les courtiers et le « marché », soit que ce montant final fût le fruit d'un accord : variété de procédures qui pourrait expliquer certaines des fluctuations remarquées plus haut. Nous ne tirerons pas de conclusions à partir du registre de

Badoer[223] : il s'agit d'une présentation comptable qui revient à plusieurs reprises et qui s'explique peut-être par le fait que les dépenses pour une marchandise sont déjà réalisées au moment de vendre celle-ci en territoire ottoman (et donc il fallait soustraire ces frais, ainsi que le prix d'achat initial, pour obtenir le profit), tandis qu'elles doivent encore être faites au moment de l'acheter (et donc il fallait additionner ces frais pour savoir exactement combien d'argent avait été investi).

Avant la prise de Constantinople, Gallipoli était l'un des principaux postes douaniers de l'État, le lieu destiné au contrôle du trafic entre l'Asie Mineure et l'Europe[224] ; d'ailleurs, les comptes montrent que, pour de la laine exportée de cette ville, le *subaşı* avait reçu une *mangeria*, ce qui indique une somme perçue de manière illicite, notamment en profitant de la fonction occupée. E. A. Zachariadou a montré que, dans les années 1420-1430, les *subaşı*s de la ville étaient fréquemment présents dans les sources, chargés d'affaires de grande importance[225]. De son côté, Brousse devait être le centre d'une autre zone douanière et l'on y percevait les droits, ainsi que dans son port, Mudanya[226].

D'autres frais viennent s'ajouter à ceux dont on vient de parler, notamment le péage à Brousse ou à Andrinople, établi par char de marchandise ou par unité de poids, ou encore le *siagardanà* : ce droit, dont nous n'avons pas saisi le sens, fait sa seule apparition en territoire ottoman à Brousse, associé à des opérations d'emballage de la marchandise, mais il figure nombre de fois à Constantinople et à Péra, très souvent versé à un *famiglio*, et on lui a attribué la signification de pourboire[227] ou, moins vraisemblablement, d'*insurance*[228] ; il apparaît aussi régulièrement dans le tarif de Constantinople de 1482 comme un droit *ad valorem* de 1 ‰ sur les exportations[229].

[223] Si l'on voulait proposer quelques considérations partielles d'après les exemples les plus clairs donnés par le *Livre* (c'est-à-dire Andrinople et Gallipoli), on pourrait dire que les importations en territoire ottoman tiennent compte du p.d.r. et les exportations du prix de vente (en dépit d'une certaine approximation) ; on pourrait aussi se demander si l'on payait les droits à Mudanya à l'importation et à Brousse ceux relatifs à l'exportation ; on a remarqué enfin que les taux d'imposition (au pourcentage) manquent dans les comptes concernant Mudanya et Brousse.

[224] İnalcık, « Gelibolu », p. 1007. Cf. aussi *Voyage*, p. 182.

[225] Zachariadou, « Notes », p. 62.

[226] İnalcık, « The Ottoman State », p. 197.

[227] Bertelè éd., *op. cit.*, p. 111, p. 251.

[228] Fleet, *op. cit.*, p. 28.

[229] Sopracasa, *art. cit.*, p. 192.

La toute dernière dépense du tableau est une *cortesia* : le versement de cette sorte de pourboire, qui avait un caractère différent – à la base plus consensuel – par rapport à la *mangeria* se faisait dans des circonstances très variées et avait des implications multiples, sur lesquelles on ne reviendra pas ici[230], mais il est évident que les occasions pour les marchands de débourser de l'argent plus ou moins officieusement au contact avec les appareils administratifs des pays dans lesquels ils voyageaient étaient nombreuses et ils y étaient, dans une certaine mesure, préparés : nous ne les avons pas répertoriés ici, mais on voit par exemple Mainardo Ubaldini et Lorenzo Tiepolo partir pour Raidestos avec « "aisances" et savon et autres choses, qu'ils amènent avec eux pour offrir » (« *per agi e savon e altre chose, che portono chon lor per donar* »), d'une valeur de 1 hyp. 6 k. (p. 396[10]).

CONCLUSIONS

Si, comme Babinger l'écrit au début de son étude, le rôle des Ottomans dans le commerce ne semble pas aller de soi d'après le *Livre*, parmi les raisons évoquées par l'auteur on retiendra l'emploi d'intermédiaires, la plupart du temps italiens, qui sont nommés dans le *Livre*, plutôt que l'évocation qu'il fait de la situation économique dans laquelle se trouvait la ville de Constantinople. Il est vrai que la présence commerciale turque dans la capitale byzantine aurait été selon le *Livre* marginale du point de vue quantitatif[231]. Mais le discours change au moins un peu si l'on considère les relations de G. Badoer avec les territoires turcs. On a tendance à en donner aujourd'hui une image plus positive, grâce surtout à l'apport d'autres sources, en soulignant l'interaction entre ressortissants de plusieurs pays et cultures, notamment la place occupée par les Turcs et les sujets ottomans non-turcs dans l'économie de la région, ainsi que la répartition des rôles entre les uns et les autres : l'idée qui est mise en avant est celle d'échanges commerciaux vivaces entre Constantinople et le sultanat ottoman, avec déplacement tant d'hommes que de marchandises, au sein d'une économie de la Méditerranée orientale dans laquelle les terres et les marchés turcs avaient un rôle non négligeable à jouer, ce

[230] Voir la réflexion à ce sujet dans Christ, *Trading Conflicts*, p. 150-153.
[231] Voir le tableau élaboré par Šitikov, « Константинополь », p. 53, repris dans Hocquet, « Le réseau », p. 58-59.

dont les autorités ottomanes furent conscientes et qu'elles surent exploiter dans leurs relations avec les Latins[232].

Mais juger de l'importance et de l'incidence que ces échanges ont eues sur l'ensemble de l'activité constantinopolitaine de ce marchand d'envergure moyenne[233] qu'était notre Vénitien, demanderait une étude complète de son *giro d'affari* qui reste en dehors de ce travail[234]. Pour donner un ordre de grandeur, en considérant les prix de vente et d'achat qui ressortent des transactions effectuées en territoire turc pour de la marchandise dont Badoer était (co)propriétaire ou commissionnaire, on obtient environ 4 611 hyp. pour les ventes et 11 926 hyp. pour les achats (y compris l'investissement pour les biens achetés à Samsun et destinés à être revendus à Trébizonde et sans tenir compte des 463 hyp. environ destinés à l'achat de poivre à Brousse en 1437 et qui firent le voyage de retour à Constantinople), soit un total de 16 537 hyp., auxquels contribuent, par ordre décroissant, Brousse, Andrinople, Gallipoli, Raidestos et la mer Noire du Sud[235]. D'après ces chiffres, qui devront être lus avec précaution et qui ne peuvent pas être considérés comme définitifs, on voit bien que le montant des achats – parmi lesquels on remarquera le poivre de Brousse et la laine de Raidestos et de Gallipoli – est largement le double de celui des ventes ; si l'on considère maintenant le montant des sommes présentes dans l'ensemble du *Livre* (*dar* et *aver*) tel qu'il a été établi par T. Bertelè, à savoir 530 000 hyp.[236], on trouve que les investissements en

[232] Fleet, *op. cit.*, p. 134, p. 140 ; Necipoğlu, « Ottoman Merchants », p. 159, p. 164-165, p. 167-169 ; *id.*, *Byzantium*, p. 199-209.

[233] Bertelè, « Il giro d'affari », p. 51.

[234] F. Melis signalait Billi, *Ricostruzione*, qui est une reconstitution de l'activité toute entière du Vénitien : cf. Melis éd., *Documenti*, p. 103, n. 1.

[235] Comme on vient de le rappeler, ces données, telles qu'elles sont présentées ici, sont extraites de l'ensemble du *Livre*, qui en modifierait l'appréciation. Par exemple, J. Lefort fait une sorte de bilan des intérêts commerciaux de Badoer en Bithynie : si l'on compare les investissements faits dans d'autres villes, comme par exemple Alexandrie, l'ancienne capitale ottomane n'était que « l'une des nombreuses places de commerce avec lesquelles Badoer était en relation, et […] pas la plus importante » (Lefort, « Badoer », p. 380). Les chiffres que nous venons de donner diffèrent sensiblement de ceux qui se trouvent dans Iida, « Trades », p. 45, p. 47, en partie repris dans Hocquet, « Le réseau », p. 60.

[236] Bertelè, « Il giro d'ffari », p. 48-49 : « *Eliminando le ripetizioni, (pur necessarie per seguire l'andamento dell'azienda ed altamente indicative della sua complessità), ho riunito le somme dei conti intitolati alle merci, – sia quelle di cui il Badoer era proprietario o comproprietario, sia quelle da lui ricevute in commissione, – somme che sono salite nel Dare a circa 265.000 iperperi e perciò, con l'aggiunta dell'Avere, a circa 530.000 iperperi : queste cifre rappresentano nel Dare il valore delle merci acquistate, nell'Avere il valore di quelle vendute.* »

territoire turc représentent un modeste 3,12 % du total. Bien entendu, il y a une variable qui pourrait pousser à revoir à la hausse ce pourcentage, à savoir le fait que beaucoup de marchandises ne sont pas présentées dans les comptes avec leur lieu d'origine, qui, dans plusieurs cas, pourrait coïncider avec des terres sous domination ottomane[237].

Babinger constate aussi que le *Livre* ne nous en apprend pas beaucoup sur la fiscalité ottomane. On peut toutefois s'interroger sur les déplacements des envoyés de Badoer, notamment du côté européen : on voit que, lors des « voyages » de Gallipoli et surtout de Raidestos, ils pénètrent profondément en territoire ottoman vers le nord, sachant qu'Andrinople faisait l'objet de « voyages » séparés. Nous nous demandons si ces itinéraires, en dehors de considérations économiques, à savoir la disponibilité à tel ou tel autre endroit de la marchandise recherchée (tandis qu'Andrinople représentait à elle seule un marché important), n'étaient pas établis en fonction de critères fiscaux. Il est vrai que l'organisation de la fiscalité commerciale ottomane commence à être assez connue seulement à partir du règne de Mehmed II (donc nous ne ferons que spéculer), mais le principe en vigueur du temps du Conquérant voulait que, le territoire étant partagé entre différentes zones douanières, les droits ne soient payés qu'une seule fois à l'intérieur de chaque zone pour une même marchandise (qui pouvait ensuite y circuler librement) ; si en revanche celle-ci transitait d'une zone à une autre, elle aurait dû être imposée à nouveau[238]. Si ce principe était valable également du temps de Badoer, on peut alors comprendre que, pour ne pas payer deux (voir plusieurs) fois les droits de douane, les « voyages » aient suivi certains des itinéraires présents dans le *Livre*. Ce n'est qu'une simple suggestion, qui implique la connaissance d'éléments allant bien au-delà de ceux que le *Livre* peut offrir et demande beaucoup de vérifications ultérieures, qui concerneraient en particulier la géographie fiscale de l'État ottoman.

Fr. Babinger a mené son étude à un moment où le *Livre* était dépourvu d'index : en dépit de cet obstacle majeur, sa lecture fut, comme on pouvait s'y attendre, soignée et précise ; il est resté très proche du texte, en livrant un commentaire succinct, avec quelques digressions, par exemple

[237] Une considération allant dans le même sens est présentée dans Oberländer Târnoveanu, *art. cit.*, p. 178-179 : « *Many other transactions registered in the Book of accounts of Badoer may refer to Wallachian goods as well, without the specification of their origin* […]. *The real volume of commercial affairs with Moldavia was certainly higher.* »

[238] İnalcık, « The Ottoman State », p. 195-197 ; Sopracasa, *art. cit.*, p. 167-168.

sur le papier et les esclaves, imposées probablement à la fois par les intérêts de recherche du savant et par l'attrait de la thématique (dans le cas du commerce des « têtes »), ou sur les négociations entre Ottomans et Vénitiens concernant une place commerciale privilégiée à octroyer aux seconds. Les intentions de Babinger n'étaient manifestement pas d'utiliser le registre de Badoer comme prétexte pour livrer une analyse globale du commerce vénéto- (ou latino-)ottoman avant 1453 : d'ailleurs, il rappelle la nécessité d'approfondir les connaissances de l'époque dans ce même domaine. L'un des apports majeurs de l'étude de Babinger est sans doute l'accent mis sur le « ducat turc », sur lequel, comme on l'a vu, il revint très vite et qui représentait une réelle nouveauté. Par ailleurs, ses connaissances du contexte historique l'amènent à poser des questions, par exemple au sujet de l'absence de noms importants du commerce de l'époque, tandis que pour d'autres personnages il souligne la capacité de négocier avec efficacité le tournant de 1453 : il est assez naturel, étant donné le caractère exceptionnel – toujours d'actualité 57 ans après sa publication – du *Livre* de Badoer, d'en demander beaucoup à cette source, qui toutefois, il faut le rappeler, appartint à un marchand d'importance moyenne parmi tant d'autres.

L'emploi que Babinger fait des sources occidentales (notamment italiennes) dans cette étude est très limité, si l'on excepte bien entendu le *Livre* lui-même : il met en avant le texte de Giacomo di Promontorio, dont il était sur le point de donner une nouvelle édition et qu'il utilisa abondamment au cours de ses recherches ; on y ajoutera le journal du Vénitien Nicolò Barbaro sur la chute de Constantinople, dont Babinger semble tenir compte quand il évoque le destin tragique de Giacomo Cocco, mais qu'il ne cite pas. La source italienne la plus présente dans son étude consiste sans doute dans les délibérations du sénat vénitien, qui lui avaient été communiquées par T. Bertelè, ce qui explique que certains passages du texte soient rédigés en italien (passages auxquels on ajoute les quelques considérations concernant les monnaies, domaine de recherche privilégié de Bertelè). Il n'y a pas lieu ici de discuter à propos des sources que Babinger avait à disposition en son temps (comme le recueil de sources toscanes de Giuseppe Müller) et qu'il a ou n'a pas utilisées : il s'agit d'un témoignage sur l'historiographie des années 1950-1960 et c'est bien dans ce sens et dans ce contexte qu'il faut aujourd'hui le lire ; il a représenté un « défrichement » virtuel – car inédit – du sujet, sur lequel par la suite nombre de chercheurs sont revenus, comme la bibliographie mise à contribution dans le présent article le montre.

Tableau annexe I : les « *viazi* » et autres échanges de marchandise[239]

A. Ventes

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1437	crêpes 3 petites caisses (*casete*)	Venise/G.B.	C/ple	A/ple	tout	168 hyp. (56 hyp./caisse)	1 945 a. p.d.r., et 1 850 a. nets = 166 hyp. 12 k.	*p. 28*$^{30-32}$; p. 29^{34} ; *p. 30*$^{2-3}$; p. 31$^{4-5}$; **p. 86$^{27-31}$** ; *p. 144*$^{2-3}$ (*04/09/1436* ; 20 et 22/02/1437) **p. 87$^{17-21, 25-29}$** ; p. 114$^{23-25}$; p. 144$^{4-6}$ (30/04 ; 20/09 ; 26/10/1437) cf. Transports, nº 1 ; Droits, nº 2
	futaines blanches de Crémone 10 petites pièces (*peze*)				7 pièces [5 *cavezi* = 78 *pichi* = 3 pièces]	60 hyp. (6 hyp./ pièce) [17 hyp.]	511 a. nets = 46 hyp. [retour à C/ple]	
	crêpes 10 petites caisses (*casete*)						à vendre au prix courant et réinvestir le profit en cire (« *chon ordene che le vendi per lo corso e che del trato l'investi in zera* »)	p. 86$^{36-38}$ (19/06/1437) voir suiv.[240]

239 Nous avons tenu compte des sommes investies ou gagnées, pas des profits ou des pertes ; les lots de marchandises mentionnés sous un seul compte ont été regroupés ; dans la colonne « Références *Livre* » sont indiqués en gras le compte principal, en italique les informations concernant la provenance et la propriété de la marchandise, si elles sont présentes ailleurs que dans les autres pages citées. Les abréviations suivantes ont été utilisées dans l'ensemble des tableaux annexes, en complément de celles utilisées dans l'article : Achats = section B du présent tableau, Correspondants = tabl. annexe III, Droits = tabl. II, duc.lli = *ducatelli*, G.B. = Giacomo Badoer, r. = *rotolo, -i*, Transports = tabl. annexe II, Ventes = section A du présent tableau, Ventes-Turcs = section C du présent tableau.

240 Cette marchandise est d'abord inscrite au « voyage d'Andrinople » confié à Giac. Beniventi avec les deux marchandises précédentes (p. 86, p. 139), mais elle se retrouve le mois suivant dans le compte d'un autre « voyage d'Andrinople » confié cette fois à F. di Giacomo, à qui ces voiles avaient été attribués par les commissaires testamentaires de Giac. Beniventi, décédé entre-temps (p. 87, p. 180).

Année	**Marchandise/ Quantité**	**Provenance/ Propriétaire**	**Lieux de départ**	**Lieux d'arrivée**	**Quantité vendue [invendu]**	**Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]**	**Prix de vente [issue de l'invendu]**	**Références *Livre***
1437-1438	crêpes 10 petites caisses (*casete*)	Venise/ 1/3 Petro Michiel 1/3 Marino Barbo 1/3 frères Badoer, mais G.B.[241]	C/ple	A/ple	tout	520 hyp. (52 hyp./caisse)	5 985 a. p.d.r., et 5 715 a. nets = 544 hyp. 6 k.	p. 87[22-24] ; *p. 138*[2-4] ; p. 139[2-6] ; **p. 180[33-40]** ; *p. 228*[23-24] ; p. 229[25-27] (*19/04* ; 31/07 ; *18/09* ; 17/12/1437) **p. 181[21-29]** ; p. 228[29-30] ; p. 462[9-11, 13-15] (18/08 ; 22/10/1438) cf. Transports, nos 4-5 ; Droits, no 3
	or filé (fils d'or) 10 *chanele* de 10 onces de C/ple	Venise/G.B.			3 *chanele* [7 *chanele*]	30 hyp. (3 hyp./ once) [21 hyp.]	9 hyp. [retour à C/ple]	
1438-1439	drap damas blanc broché d'or (*damascin biancho brochà d'oro*) 1 pièce (*peza*) de 38-39 *pichi*[242]	*Vielmo* Portela, Catalan, débiteur de la *compagnia* P. Michiel, M. Barbo, frères Badoer	C/ple	A/ple	tout	399 hyp. (10,5 hyp./*picho* pour 38 *pichi*)	4 680 a. p.d.r. (120 a./*picho*) ; 4 461 a. nets = 418 hyp. 23,5 k., que G.B. reçoit en 2 tranches, envoyés par G. di Chanpi et par l'intermédiaire du banquier Carlo Cappello[243]	**p. 490[11-18]** ; p. 93[6-10] (16/09/1438) **p. 491[9-17]** ; p. 634[17-18] ; p. 640[4-6] (05 et 12/03/1439) cf. Transports, no 3 ; Droits, no 1

241 Badoer a envoyé ces 10 caisses à son propre compte car – explique-t-il – il n'avait pas le droit d'expédier de la marchandise de la *compagnia*, en faisant vendre hors de C/ple les biens appartenant à ses associés (« *perchè non ho libertà de navegar de quel de la chonpagnia* ») : p. 139[3-4, 11].

242 La pièce avait été remise à G. di Campi en octobre 1438. Le nombre de *pichi* est de 39 dans la colonne *aver* et c'est sur cette base que les calculs sont faits par G.B.

243 En ce qui concerne le total en hyperpères, nous précisons que le change a./hyp. des deux tranches qui forment ce total a eu lieu à deux moments différents (l'envoi de la première tranche est daté du 16/01/1439) et donc avec deux taux différents, comme G.B. le précise à propos du second : « *chome i core al prexente* ».

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1439-1440	crêpes *dopi a la chatelana* 1 *caseta*	Venise (?)/frères Badoer	C/ple	A/ple		85 hyp.[244]	ces marchandises (envoyées, la première le 25/08/1439 et la seconde le 15/10/1439) étaient invendues au moment où G.B. quitta C/ple	p. 401^{19-22} ; *p.* 688^{2} ; p. 689^{4-6} ; **p.** 774^{24-32} (*15/08/1439*, 03/02/1440) p. 400^{20-22} ; **p.** 775^{17-18} (26/02/1440) cf. Transports, nº 2
	1 rubis balais *forado, in forma chogolina* de 15 k. (*solea eser in un fermaieto da dreza*)	Venise : il faisait partie de ce que G.B. avait apporté avec lui à C/ple				100 hyp.		
1437-1438	draps de Florence fins 3 pièces (*peze*) (2 turquoises, 1 verte)	Venise/G.B.	C/ple	Brousse	[tout]	450 hyp. 4 k. (150 hyp./pièce avec les frais[245])	invendus et renvoyés à C/ple (où ils sont finalement vendus par G.B.)	*p.* 20^{2-3} ; *p.* 21^{5-8} ; *p.* 28^{2-4} ; *p.* 138^{2-4} (*04/09/1436* ; *19/04* ; *19/11/1437*) ; p. 29^{12-13} ; p. 108^{24-26} ; p. 109^{17-19} ; **p.** 122^{2-8} ; p. 139^{10-14} (16/05 ; 20/06/1437) **p.** 123^{2-12} ; p. 456^{15-17} ; p. 482^{13-23} ; p. 483^{13-19} (18/08 ; 13/09 ; 14/10 ; 28/12/1438) voir Droits, nºs 4, 6, 16 ; Transports, nºs 18-19
	drap *de grana*/ écarlate de Mantoue fin 1 pièce	Venise/G.B. (acheté[246] sans le mesurer à P. Michiel et Antonio *da la Cholona* pour 148 hyp. 21 k. nets)			[tout]	190 hyp. avec les frais[247]		

[244] G.B. écrit « *metoi chao* », c.-à-d. « attribuer un prix » (cf. Bertelè éd., *op. cit.*, p. 60, *ad v. cao*).
[245] Jusqu'à bord du bateau pour Mudanya.
[246] L'expression utilisée par G.B. est « *tulsi in mi* », c.-à-d. « j'ai acheté à mon propre compte » : voir Bertelè éd., *op. cit.*, p. 118, *ad v. tuor*.
[247] Jusqu'à bord du bateau pour Mudanya.

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1437-1438 (suite)	crêpes 12 petites caisses (*casete*)	Venise/ 1/3 P. Michiel 1/3 M. Barbo 1/3 frères Badoer, mais G.B.[248]	C/ple	Brousse	tout	624 hyp. (52 hyp./caisse)	7 355 a. p.d.r., 7 170 a. nets = 682 hyp. 20 k.	voir page précédente
1439	fil de fer 110 liasses (*mazi*)	Venise, ensuite Caffa (invendus)/ frères Badoer	C/ple	Brousse	tout	110 hyp. (1 hyp./ liasse)	119 hyp. 11 k.	*p. 380*$^{13-14}$; *p. 652*$^{2-3}$; p. 653$^{2-4}$; **p. 660**$^{2-6}$ (*29/04/1438* ; *05* et 07/05 ; 21/07 ; 15/10/1439) voir Transports, nº 20
1439	fil de fer 95 liasses (*mazi*)	Venise, ensuite Caffa (invendus)/ frères Badoer	C/ple	Brousse	38 liasses [57 liasses]	95 hyp. (1 hyp./ liasse) [57 hyp.]	447 a. nets = 41 hyp. 22 k. [restent à Brousse, invendues à la veille du départ de G.B., suivies par le banquier C. Cappello]	**p. 652**$^{11-12}$ (08/07/1439) ; **p. 653**$^{9-12}$; p. 698$^{2-5}$; p. 778$^{25-27}$ (15 et 26/02/1440)

248 Voir n. 241.

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1440	- 24 sacs en chanvre (*chanevaza*) - 5 sacs en laine	G.B.	C/ple	Brousse	il ne s'agit pas d'une vente, mais de l'envoi de conteneurs à remplir avec des achats faits sur place	- 36 hyp. (1,5 hyp./sac) - 3 hyp.	pour l'achat de poivre ; issue inconnue à la veille du départ de G.B. : suivi par le banquier C. Cappello	p. 747^{7-8} ; **p. 772^{25-27}** ; (15/02/1440) ; **p. 773^{22-23}** ; p. 778^{30-32} (26/02/1440)
1437-1438	crêpes 4 petites caisses (*casete*)	Venise/ 1/3 P. Michiel 1/3 M. Barbo 1/3 frères Badoer	C/ple	Gallipoli		216 hyp. (54 hyp./caisse)	5 040 a. p.d.r. (630 a./caisse, pour un total de 8 caisses), 4 788 a. nets, dont G.B. a droit à une moitié : 2 394 a. = 217 hyp. 15 k.[249]	p. 187^{19-21} ; **p. 252^{6-25}** ; p. 323^{18-19} ; p. 369^{30-31} ; p. 375^{17-18} ; p. 411^{3-5} ; p. 465^{3-6} (09/10/1437 ; 09/01 ; 31/05 ; 18/07 ; 02/09/1438) **p. 253^{5-23} ;** p. $352^{11-20,\ 18-20}$; p. 369^{30-31} ; p. 465^{3-6} (17/02 ; 18/07 ; 05/08 ; 02/09/1438) voir Achats, Gallipoli, 1438, laine, compte p. 496-497 pour de la laine achetée à cette occasion
	crêpes 4 petites caisses (*casete*)					204 hyp. (51 hyp./caisse)	2 460 a. p.d.r., 2 334 a. nets = 212 hyp. 4 k.	
	espèces et *scrito* 3 000 a. = 280 hyp. 13 k. + 1 177 a. = 107 hyp.[250]							
	lettres de change 500 a. = 46 hyp. 18 k. + 1 593 a. = 148 hyp. 23,5 k.							

[249] Au sujet du nombre total de caisses, expédiées et vendues, peut-être simplement A. di Franchi en avait-il vendu 8, mais seulement 4 étaient celles de la *compagnia* dont faisait partie G.B. et qui sont celles de la colonne *dar* du compte (?).

[250] « *per uno scrito de asp. 1177 ch'el me fexe a dover chonsignar in Garipoli* » (p. 411^{4}), tandis que les 3 000 a. ont été remis par G.B. en mains propres à Dèmètrios Argitès dans la boutique de Stefano Ligiro, en la présence de ce dernier et du courtier Pantalon.

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1437[251]	raisins secs 7 tonneaux (*bote*) de 63 c. 50 r. nets	Nicomédie/G.B. (voir Ventes-Turcs, 1437, Aḥmed)	C/ple	Samsun (et Trébi-zonde)	tout	137 hyp. 17 k. avec les frais[252]	vendus à Samsun pour 4 210 a. de Samsun p.d.r. (62 ou 72 a./c.) = 221,57 hyp.[253]	*p. 26*$^{14\text{-}17}$; p. 27$^{41\text{-}42}$; *p. 28*$^{30\text{-}31}$; p. 29$^{32\text{-}33}$; p. 33^{31} ; *p. 86*$^{2\text{-}3,\ 12\text{-}14,\ 19\text{-}20}$; p. 87$^{2\text{-}4,\ 6\text{-}8,\ 14\text{-}15}$; **p. 88**$^{2\text{-}25}$ (*04/09/1436* ; *14*, 20, *22*, 24 et 26/01 ; 12/02/1437) **p. 89**$^{1\text{-}28}$ (18/12/1437) voir Droits, nº 12 ; Transports, nº 50
	savon d'Ancône 7 caisses de 9 c. 10 r. nets de C/ple	Ancône/G.B.			tout	94 hyp. avec les frais	vendu à Samsun pour 1 865 a. de Samsun p.d.r. (205 a./c.) = 98,15 hyp.	
	(argent pour l'achat de[254]) maquereaux (*scombri*) salés 2 tonneaux (*bote*) = 19 000 u.				1 tonneau [1 tonneau]	40 hyp. avec les frais (1 hyp. 18 k./1 000 u. = 33,25 hyp., + frais) [20 hyp. 19 k.]	vendu à Samsun pour 320 a. de Samsun p.d.r. (prix différents) = 16,84 hyp. [laissé à Samsun au Grec T. Xingi pour qu'il le vende et remette l'argent au Génois P. *Morson*/*Marzion* : p. 89$^{25\text{-}28}$; p. 334$^{10\text{-}14}$, 18/12/1437]	

[251] Ce « voyage » se poursuit vers Trébizonde : cf. Achats, Samsun-Trébizonde, 1437.

[252] Ici et pour les mentions suivantes des frais dans le compte C/ple-Samsun : jusqu'à bord du navire.

[253] Ici et pour les mentions suivantes des prix dans le compte C/ple-Samsun : le montant n'est pas donné en hyperpères dans le Livre ; nous l'avons calculé sur la base du taux de change de 19 a. de Samsun/hyp. mentionné p. 88^{30} et p. 89^{16}.

[254] « *Cassa diè aver* […] *a dì 26 zener per el viazo da Trabexonda chontadi per pagar sconbri* » : p. 33^{31}.

Année	**Marchandise/ Quantité**	**Provenance/ Propriétaire**	**Lieux de départ**	**Lieux d'arrivée**	**Quantité vendue [invendu]**	**Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]**	**Prix de vente [issue de l'invendu]**	**Références *Livre***
1437 (suite)	draps *loesti* 4 pièces (*peze*), dont 3 écarlates et 1 verte[255]	Venise/G.B.	C/ple	Samsun (et Trébizonde)	tout	190 hyp. avec les frais (47,5 hyp./ pièce)	vendus à Samsun pour 84 duc. turcs p.d.r. (21 duc./ pièce) = 3 024 a. de Samsun = 159,15 hyp.	voir page précédente
	futaines blanches de Crémone 10 petites pièces	Venise/G.B.			tout	70 hyp. avec les frais (7 hyp./ pièce)	vendues à Samsun pour 1 184 a. de Samsun p.d.r. (128 a./pièce x 6 et 104 a./pièce x 4)[256] = 62,31 hyp.	
	sucre de Chypre de 3 cuissons 1 caisse = 90 pains (*pani*) de 1 c. 94 r. nets de Péra	Chypre/G.B.				122 hyp. 8 k. avec les frais	(Trébizonde[257])	
1436	draps *loesti* 1 balle (*bala*) = 6 pièces (*peze*) de 37,5 aunes (*braza*)/ pièce (4 pièces écarlates, 1 verte, 1 turquoise)	Venise/G.B.	C/ple	Sinope (et Trébizonde)		230 hyp. (21 k./ *pic*)	pour l'issue donnée à Trébizonde à ces draps, que nous ne suivrons pas, cf. p. 15[5-16]	p. 14[4-7] ; *p. 26[14-17]* ; p. 27[27-30] (*04* et 07/09/1436) voir Transports, nº 51

[255] Ces draps n'ont pas été mesurés (« *mesi cusì zenza pichar* ») : p. 27[42].

[256] En tout, pour ces 5 ventes, 10 603 a. de Samsun p.d.r. et 9 803 a. nets, équivalant à 515 hyp. 22 k. : p. 89[11, 16-17].

[257] 43 des 90 pains furent vendus par Antonio da Negroponte à Trébizonde (p. 89[18-20]) ; les 47 autres ont été laissés par Antonio à Gregorio Contarini, chargé d'un « voyage de Trébizonde », sur lequel cf. Minghiras, *art. cit.*, p. 96 : toutefois, contrairement à ce que l'auteur écrit, il ne semble pas que ce sucre ait été vendu dans l'un des voyages de Trébizonde suivants.

Année	Marchandise/ Quantité	Provenance/ Propriétaire	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Quantité vendue [invendu]	Valeur estimée de l'ensemble du lot [invendu]	Prix de vente [issue de l'invendu]	Références *Livre*
1439	caviar 6 *charateli*	acheté par G.B. à C/ple/ N. Contarini	C/ple	Thessalo-nique		300 hyp. 17 k. avec les frais[258]	à remettre à N. Contarini	p. 627^{41} ; **p. $652^{29\text{-}31}$** ; p. 684^{2} ; p. $685^{2\text{-}3}$ (25/07 ; 10/08/1439) voir Transports, nº 53

B. Achats

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1437	peaux d'agneau castré 20 balles (*bale*) = 1 000 u., soit 50 peaux/balle	A/ple	C/ple		2 000 a. nets (2 a./u.) = 180 hyp.[259]	Venise sur le navire (*nave*) du *patron* Domenico *Frixon* au p.d.r. de 223 hyp.	**p. $112^{36\text{-}51}$** ; p. $7^{22\text{-}23}$; p. $73^{14\text{-}15}$; p. $115^{21\text{-}23}$ (30/04/1437) **p. $113^{28\text{-}30}$** ; p. $42^{33\text{-}35}$ (13/05/1437) voir Droits, nº 15 ; Transports, nº 10

[258] Jusqu'à bord du navire : il s'agirait du prix d'achat à C/ple.
[259] Avec un taux de change, indiqué p. 112^{51}, de 9 hyp./100 a.

Année	**Marchandise/ Quantité**	**Lieux de départ**	**Lieux d'arrivée**	**Valeur estimée [argent pour financer les achats]**	**Prix d'achat**	**Issue Destination/Vente**	**Références *Livre***
1437	peaux de mouton 100 u.	A/ple	C/ple		400 a. (4 a./u.) = 36 hyp. avec les frais jusqu'à C/ple	- Venise : 60 u. rouges sur le navire (*nave*) du *patron* D. *Frixon* au p.d.r. de 25 hyp. - Modon : 25 u. vermeilles, même navire, sous la responsabilité du *patron*, qui aurait dû les remettre à Marco Abati à Modon mais qui les emmena à Venise, au p.d.r. de 9 hyp. 20 k. - Alexandrie : 15 u. vermeilles transportées à Candie par le navire (*nave*) du *patron* Giorgio *Palapano* sous la responsabilité du *scrivan* qui devait les remettre à Marco Filomati, qui devait les envoyer à destination, au p.d.r. de 6 hyp.	p. 115[24-26] ; **p. 122[11-13]** (16/05/1437) p. 42[36-37] ; p. 112[22-25] ; p. 118[9-11] ; p. 119[6-8] ; **p. 123[14-21]** ; p. 536[12-14] ; p. 537[27-29] (11 et 24/05 ; 19/06 ; 20/10/1437 ; 26/02/1440)

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1437 (suite)	cordouans vermeils 40 u.	A/ple	C/ple		460 a. nets (11,5 a./u.), 473 a. avec les frais = 42 hyp. 14 k.	- Venise sur le navire du *patron* Pietro *di Belveder* et la galée du *patron* Alvise Contarini, de 33 hyp. et 24 hyp. 22 k. - T. Beniventi : garde pour lui 3 peaux de mouton vermeilles, de 1 hyp. 6 k. - G.B. : garde 1 peau de mouton pour faire réaliser un *chusin per scritor*[260]	p. 115[27-30] ; **p. 122[14-21]** (09/07/1437) p. 80[19-20] ; **p. 123[22-31]** ; p. 166[3-5, 10-12, 31-33] (04 et 12/07 ; 05/08 ; 16-17/11/1437) voir Transports, nº 6
	peaux de mouton vermeilles 41 u.				166 a. nets (4 a./u. + 2 a.), 174 a. avec les frais = 15 hyp. 16 k.		
	peaux de mouton blanches « *chonze de foia solamente* » 10 u.				30 a. (3 a./u.) = 2 hyp. 17 k.	Venise sur la *galeaza* du *patron* Giovanni *Doto*, de 3 hyp.	

[260] Nous signalons que le compte inclut aussi 10 peaux de mouton vermeilles venant de Brousse (cf. *infra*) qu'il n'est pas possible de distinguer car dans la colonne *aver* les lieux d'origine ne sont pas indiqués ; par ailleurs, selon nos calculs, à partir du 9 juillet 1437 il y a 51 peaux de mouton vermeilles dans la colonne *dar* et 50 dans la colonne *aver* (sur les destinations possibles de ces peaux, voir aussi Lefort, « Badoer », p. 377).

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1437	laine *tonda* 10 sacs, poids : 23 c. de A/ple	A/ple	C/ple		993 a. avec les frais (40 a./c.) = 89 hyp. 15 k.	« voyage de Trébizonde » : confié à Gr. Contarini ; transportée sur la galée du *patron* A. Contarini au p.d.r. de 122 hyp. 7 k.[261]	p. 115$^{31-33}$; **p. 234$^{2-5}$** (20/09/1437) p. 102$^{24-25}$; **p. 235$^{2-4}$** (22/09/1437) voir Transports, n° 11
1438	140 peaux de mouton tannées	A/ple	C/ple				**p. 396$^{22-39}$** ; p. 463$^{14-22}$ (21 et 27/05 ; 06 et 28/06 ; 18/08/1438) p. 310$^{19-20}$; p. 392$^{12-13}$; **p. 397$^{22-33}$** ; p. 446$^{5-7}$; p. 556$^{35-36}$; p. 558$^{22-23}$ (27/05 ; 10/07 ; 04 et 26/11/1438) voir Transports, n°s 7-9
	209 peaux de mouton 42 cordouans						
	80 peaux de mouton 12 cordouans						
	353 + 76 peaux de mouton rouges/ vermeilles ?[262]				1 340 a. avec les frais (1 323,75 a. nets) = 127 hyp. 15 k. + 285 a. = 27 hyp. 3 k. (3,75 a./u.)	- Venise : 102 peaux de mouton sur le navire du *patron* Silvestro Polo au p.d.r. de 48 hyp. ; 100 peaux de mouton + 19 cordouans sur le navire du *patron* Giovanni Contarini au p.d.r. de 67 hyp. - Bartolomeo Costa : achète 229 peaux de mouton + 35 cordouans pour 140 hyp. 12 k.[263]	

261 Sur ce voyage à Trébizonde et l'écoulement de la marchandise, voir Minghiras, *art. cit.*, p. 95-96.

262 L'ajout s'explique par une erreur comptable du correspondant de G.B., qui a comptabilisé moins de peaux qu'il n'en avait effectivement envoyé à G.B.

263 Nous avons estimé que ces envois ne concernaient que les deux derniers lots de peaux, même si en additionnant les nombres de pièces indiqués dans la colonne *dar* on trouve 429 peaux de mouton au lieu de 431 de la colonne *aver* (les chiffres correspondent en revanche pour les cordouans : 54 partout). Pour les peaux destinées à B. Costa, il a été fixé comme terme de payement l'arrivée de Venise à Constantinople des galées pour Tana.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1438 (suite)	42 + 12 cordouans vermeils[264]	A/ple	C/ple		378 a. = 36 hyp. + 108 a. = 10 hyp. 7 k. (9 a./u.)	voir page précédente	voir page précédente
1438	cuirs de bœuf tannés 15 u.	A/ple	C/ple	22 hyp. (1,5 hyp./u.) à C/ple	22 hyp. 12 k. avec frais[265]	Venise sur le navire du *patron* Giov. Contarini, dans un lot de 176 cuirs, au p.d.r. total de 312 hyp.	**p. 432**$^{\mathbf{20\text{-}21}}$; p. 463$^{28\text{-}29}$ (20/10/1438) p. 310$^{34\text{-}35}$; p. 392$^{36\text{-}37}$; **p. 433**$^{\mathbf{10\text{-}13}}$ (04-05/11/1438)
1438	peaux de mouton blanches 5 balles (*bale*) = 584 u.	A/ple	C/ple		1 752 a. *de primo* (3 a./u.) = 166 hyp. 21 k.	Venise sur le navire du *patron* Giov. Contarini avec une balle de 146 peaux venues de Brousse (voir *infra*, Brousse, 1438, compte p. 452, p. 535), au p.d.r. total de 223 hyp.	p. 463$^{25\text{-}27}$; **p. 534**$^{\mathbf{4\text{-}6}}$ (20/10/1438) **p. 535**$^{\mathbf{7\text{-}10}}$; p. 556$^{15\text{-}19}$; p. 558$^{4\text{-}6}$ (04/11/1438)
1438	65 duc. vénitiens 3 000 a. turcs de propriété de Francesco Nicolosi et Cristoforo Cocco et envoyés d'A/ple à G.B. par Giacomo Cocco de Marino	A/ple	C/ple			Change et vente : 2 994 a. changés par le banquier C. Cappello contre 282 hyp. 4 k. ; 65 duc. vendus par G.B. pour 212 hyp. 14 k. (3 hyp. 6,5 k./duc.) profit net : 489 hyp. 9 k.	**p. 572**$^{\mathbf{2\text{-}4,\ 8\text{-}9}}$ (21/10 ; 29/11/1438) **p. 573**$^{\mathbf{2\text{-}5}}$; p. 464$^{27\text{-}28}$; p. 500$^{42\text{-}43}$; p. 579$^{9\text{-}10}$ (20/10 ; 09, 20 et 29/11/1438) voir Transports, nº 13

[264] Voir n. 262.

[265] Le prix que nous avons indiqué dans cette colonne correspond à l'expression du *Livre* « *monta chon spexe* » jusqu'à Constantinople, tandis que le chiffre de la colonne précédente se réfère à l'expression «*meto valiano*» à Constantinople.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1438	laine *fina* 14 sacs, poids : 43 c. 58 r. bruts ; 40 c. nets	A/ple	C/ple		400 hyp. (10 hyp./c.)	Venise sur le navire du *patron* Giov. Contarini au p.d.r. de 410 hyp. 5 k.[266]	p. 491^{19-21} ; **p. 586^{7-9}** (08/12/1438) p. 538^{24-26} ; p. 556^{42-43} ; p. 558^{40-41} ; **p. 587^{4-7}** (08/12/1438)
1438	bois de brésil 2 faisceaux (*fassi*), poids : 2 c. 34 r. de A/ple de propriété de Giac. Cocco de Marino	A/ple	C/ple			Venise : sur ordre de Giac. Cocco, G.B. charge le bois sur la galée du *patron* Andrea Tiepolo pour qu'il soit remis à F. Nicolosi et Cr. Cocco à Venise, car le bois n'avait pas pu être vendu à C/ple au prix indiqué par Giac. Cocco	**p. 572^{11-12}** (18/11/1438) **p. 573^{7-9}** ; p. 578^{27-30} (? ?/12/1438) voir Transports, nº 12
1439	peaux de mouton blanches 1 000 u.	A/ple	C/ple		3 176,5 a. avec les frais = 301 hyp. (295 a./100 u.)	Venise sur le navire du *patron* Giovanni *Mantelo* avec 268 autres peaux de mouton, au p.d.r. total de 394 hyp.[267]	p. 471^{17-19} ; **p. 718^{5-8}** (20 et 22/09/1439) p. 598^{24-25} ; **p. 719^{4-6}** (22/09/1439)

[266] Achat fait pour le compte de la *compagnia* formée par les frères Badoer ($^{1}/_{3}$), P. Michiel ($^{1}/_{3}$) et M. Barbo ($^{1}/_{3}$).
[267] Achat fait pour le compte de la *compagnia* formée par les frères Badoer et P. Michiel.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1436	poivre 10 *pondi* de 27 c. 8 r. bruts *al nostro pexo qui in Costantinopoli* (25 c. 79 r. bruts *chamerado* à Brousse, 24 c. 71 r. nets)	Brousse	C/ple	[19 000 a. = 1 691 hyp. 2,5 k. envoyés à Brousse au nom de Nicolò Giustinian et G.B. pour financer cet achat : p. 66^{16-22}, 08/11/1436 ; 1 300 a. = 115 hyp. 18 k. pour combler successivement la différence avec le p.d.r. : p. 33^{20-22} ; p. 66^{23-25}, 07/12/1436 ; voir Transports, n°s 14-15][268]	19 397 a. nets (785 a./c.), 20 304 a. p.d.r. = 1 806 hyp. 20 k.	5 *pondi* achetés pour N. Giustinian et 5 pour G.B., qui envoie les siens à Venise à bord de la galée capitaine de Pietro Contarini	**p. $66^{2-14, 28-33}$** (08/11/1436) **p. $67^{2-6, 15-18}$** ; p. 36^{5-10} ; p. 42^{23-26} (08 et 15/11/1436) voir Droits, nos 5, 13 ; Transports, nos 22, 29
1437	peaux de mouton vermeilles 10 u.	Brousse	C/ple		40 a. (4. a/u.) = 3 hyp. 15 k.	cf. n. 260	p. 67^{11-13} ; p. 122^{22-23} (23/07/1437) voir Transports, nº 21
1437	poivre	Brousse	C/ple	[5 100 a. = 463 hyp. 15 k. procurés par G.B. au nom d'Antonio Contarini et envoyés à Brousse pour financer cet achat : p. 94^{36-38}, p. 179^{8} ; **p. 186^{2-3}** ; 24 et 26/07/1437 ; voir Transports, nº 16]	l'achat n'a pas eu lieu ; cet argent, ramené à C/ple, a servi ensuite à y acheter du poivre (p. 187^{6-8}, p. 188^{32-36}, 21/08/1437)		p. 95^{23-24} ; p. 186^{6-7} ; **p. 187^{2-4}** (26/07 ; 13/08 ; 19/10/1437)

[268] Pour plus de précisions sur la gestion financière de cet achat, voir Lefort, « Badoer », p. 375.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1437	poivre 1 *pondo* de 2 c. 86 r. bruts *al nostro pexo*, 2 c. 76,5 r. nets (259 r. nets pesé à Brousse)	Brousse	C/ple		1 722 a. nets (665 a./c.), 1 820 a. p.d.r. = 173 hyp. 7 k.	expédié au p.d.r. de 174 hyp. 4 k. à Messine à *Nofri da Chalzi* sur la galée florentine de Francesco Manelli avec 3 autres *pondi* de poivre, mais, puisque G.B. écrit qu'à bord du navire il fit charger 3 *pondi*, celui de Brousse est peut-être le *pondo* précédemment volé la nuit du 10/11/1437 dans le magasin de G.B.[269]	**p. 270^{21-27}** ; p. 457^{11-14} (02/11/1437 ; 28/12/1438) **p. 271^{22-24}** ; p. 272^{2-4} ; **p. 273^{2-5}** (08 et 21/11/1437)
1438	peaux de mouton blanches 15 *tangi* = 2 075 u. en plusieurs lots	Brousse	C/ple		6 571 a. nets *de primo achato* (3, $3\frac{1}{4}$ et $3\frac{1}{2}$ a./u.), 7 188 a. p.d.r. = 684 hyp. 13 k.	Venise : 14 balles = 1 929 u. sur la *galiaza* du *patron* Pandolfo Contarini au p.d.r. de 680 hyp. ; 1 balle = 146 u. sur le navire du *patron* Giov. Contarini avec 584 peaux de mouton venant de A/ple (voir *supra*, A/ple, 1438, compte p. 534-535), au p.d.r. total de 223 hyp.	**p. 452^{6-27}** ; p. 457^{8-10} (07, 09 et 18/08 ; 12 et 18/09/1438) p. 310^{26-28} ; p. 392^{28-30} ; p. 453^{4} ; p. 534^{2-3} ; **p. 535^{2-12}** ; p. 556^{15-19} ; p. 558^{4-6} (14-15/10 ; 04/11/1438) voir Droits, n° 7 ; Transports, n°s 23-27

269 « *l'altro pondo j° me fo robado de magazen a dì 10 novembre de note* » : p. 273^{4-5}.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1438	1 couverture pour cheval + 1 pièce (*peza*) de camelot rouge (*zanbeloto chochola*)	Brousse	C/ple		60 + 190 = 250 a. = 23 hyp. 20 k.	achats personnels : G.B. garde la couverture pour son cheval et envoie à Venise la pièce de camelot en cadeau à son frère Girolamo	**p. 457^{17-19} ; p. 604^{13-16}** (28/12/1438)
1437[270]	toisons de laine 11 sacs = 1 668 u. 23 c. 70 r. de Gallipoli = 26 c. de C/ple	*destreto* de Gallipoli (*Megalicharia*, *Gariopoli*, *Malchara* et autres *chaxai*)	C/ple	[1 850 a. = 166 hyp. 20 k. + 1 200 a. = 108 hyp. 5 k. pour financer cet achat ; 808 a. retournèrent à C/ple (p. 73^{12-13} ; p. $110^{2-4, 7-10}$, p. 111^{2-4}, 13 et 30/04 ; 11/05/1437)]	1 408 a. nets, 2 046 a. p.d.r. = 184 hyp. 4 k.	Venise, au p.d.r. de 231 hyp. 20 k.[271] : - 1 sac[272] de 101 u. sur le navire du *patron* D. *Frixon* - 10 sacs sur le navire du *patron* Filippo Tron	p. 111^{5-7} ; **p. 126^{25-37}** (13/05/1437) p. 42^{38-39} ; **p. 127^{26-32}** ; p. 166^{21-22} (24/05 ; 17/08/1437) voir Transports, n°s 34-36
	laine	Lopadion/ Uluabat (*Lupadi*) et Mihaliç (*Micalizi*)	C/ple		l'achat ne put se faire : l'expédition de B. da Modena, envoyé « *a veder de lane* », dura 15 jours[273]		**p. 126^{43-46}** (07/06/1437) voir Transports, nº 40

[270] B. da Modena a suivi la première affaire pendant 29 jours : p. 126^{38-39}. Pour l'achat sur place de toiles de chanvre pour emballage, Badoer note que « *picho de Garipoi che hè chome questo di Costantinopoli* » : p. 126^{31}.

[271] Ce p.d.r. tient compte aussi, par exemple, des frais encourus pour l'infructueuse expédition commerciale suivante.

[272] Il s'agit du meilleur en qualité de tout le lot (« *la zima de tuta la sorta* ») avec une laine sale et de choix (« *suzida fina* »).

[273] « *spexe de bocha ch'el fexe in zorni 15 ch'el stete fuora* » : p. 126^{44-45}.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1438	cire 3 sacs, de 2 c. 76 r. et 2 c. 2 r. *chameradi* de Gallipoli, et 1 c. de Gallipoli avec le sac	Gallipoli	C/ple		1 369 a. *de primo [achato]*, 1 470 a. p.d.r. = 133 hyp. 15 k.	Venise ?	p. 353^{12-14} ; **p. $384^{2-8,\ 27-34}$** (29/04 ; 02 et 05/08/1438) voir Droits, n° 11 ; Transports, n°s 38-39
1438	laine 79 sacs, dont : 51 sacs de laine *suzida*, de 148 c. 62 ou 67 r.[274] nets de Gallipoli	Gallipoli	Venise		4 818 a. nets (32 et 33 a./c.), 5 800 a. p.d.r. = 552 hyp. 9 k.	Venise, au p.d.r. de 952 hyp. 7 k. : les sacs devaient être chargés à Gallipoli[275] à bord du navire de *Bacsimada* nolisé par A. di Giusti pour être remis à Modon au frère de ce dernier, Alberto, qui devait les envoyer à Venise	p. 353^{15-20} ; **p. 496^{2-27}** (18/09 ; 16/10/1438) p. 310^{21-23} ; p. 392^{20-24} ; **p. 497^{2-15}** (? ?/09/1438) voir Droits, n°s 10, 14 ; Transports, n° 41 voir aussi Ventes, Gallipoli, 1437-1438, compte p. 252-253
	et 28 sacs de laine *lavada*, de 68 c. 67 r. nets de Gallipoli				3 143 a. nets (env. 46 a./c.), 3 699 a. p.d.r. = 352 hyp. 7 k.		
1438	peaux d'agneau castré blanches tannées 70 ou 71 u.	Gallipoli	C/ple		17 hyp. 18 k. (25 hyp./100 u.)[276]	Venise, sur le navire de Giov. Contarini	p. 435^{14-19} ; p. 556^{31-34} ; p. 558^{19-21} ; (04 et 26/11/1438)

[274] 62 dans le compte « *Lane* », p. 496^{5}, 67 dans le compte « *Agustin di Franchi* », p. 353^{16}.

[275] Sur le lieu effectif d'embarquement, voir Transports, n° 41.

[276] Ce montant, qui se trouve p. 394^{7-8} (27/05/1438), est une simple hypothèse : nous ne sommes pas sûr que cela se réfère aux peaux de Gallipoli, puisque l'origine n'est pas mentionnée ; en outre, dans l'ensemble des comptes considérés ici il y a une différence dans le nombre de peaux : 71 (p. 394^{7} ; p. 435^{14}) ou 70 (p. 556^{32} ; p. 558^{20}).

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1438[277]	laine *fina non lavada* (toisons de laine) 4 sacs = 803 *ve(l)li*, de 9 c. 60 r. nets	Raidestos, Quaranta Chiese	C/ple	[5 200 a. = 486 hyp.[278] pour financer cet achat : p. 375^{13-14} ; **p. 396^{2-6}**, 20/05/1438 ; 4 344 a. = 406 hyp. retournèrent à C/ple inutilisés : p. 374^{32-33} ; **p. 397^{2-3}** ; (04/06/1438)]	694 a. nets *de primo* [*achato*], p.d.r. : 98 hyp. 3 k.	Venise : avec 18 autres sacs de laine pour le compte de P. Michiel ($^1/_3$), M. Barbo ($^1/_3$), frères Badoer ($^1/_3$), sur le navire du *patron* Giov. Contarini	**p. 397^{4-13}** ; **p. 414^{5-7}** (04/06/1438) p. 310^{29-31} ; p. 392^{31-32} ; **p. 415^{2-10}** ; p. 538^{2-4} (04/11/1438) voir Transports, n°s 46-49
1439-1440[279]	laine *maiorina* 49 sacs, 150 c. ou 152 c. *de suzido*[280]	Raidestos et autres lieux de la « Grèce » (*Grezia*)	C/ple	[**p. 628^{8-32}** ; p. 629^{17} ; **p. 708^{6-16}** ; p. 709^{11-13} (22/01 ; 22/02 ; 30/04 ; 17/05 ; 27/06 ; 30/08 ; 27/09/1439)][281]	1 312 hyp. 12 k. (8 hyp. 10 k./c.) nets	Venise ?	**p. 670^{2-5}** ; p. 709^{14-16} (20/01/1440) **p. 671^{2-5}** ; p. 712^{11-14} (20/09/1439) voir Transports, n° 45

277 Cette expédition semble avoir duré 9 jours (« *per* […] *spexe de bocha ne i diti zorni 9* ») : p. 397^{8}.

278 Le total est composé de deux parties : la première est de 3 000 a. = 280 hyp., qui ne semble pas changer, la seconde est de 2 200 a. = 206 hyp. dans la colonne *dar* du compte « *Viazo de Rodosto* », p. 396^{6}, tandis qu'elle est de 2 220 a. = 202 hyp. dans la colonne *aver* du compte « *Cassa* », p. 375^{14}.

279 À cette occasion l'envoyé de G.B., le Florentin M. dalla Carda, emporta 3 pièces de draps (écarlate, verte et turquoise), d'une valeur d'environ 240 hyp.

280 Achat fait pour le compte de la *compagnia* formée par les frères Badoer ($^2/_3$) et M. dalla Carda ($^1/_3$) ; ce dernier devait verser son tiers en argent et recevoir une part raisonnable du profit selon l'avis des frères Badoer : p. 628^{8-11} (22/01/1439).

281 Cet achat fut financé par envois successifs d'argent (d'ailleurs, G.B. écrit que M. dalla Carda lui avait envoyé la laine en plusieurs fois : p. 670^{4}) : le 22 janvier 1439 sont remis à Mainardo 3 000 a. pour donner des arrhes (*inchaparar*) pour la laine et le 22 février Mainardo revient de Raidestos en disant avoir versé lesdites arrhes ; ensuite, le 30 avril, 2 000 a. lui sont donnés pour aller acheter et prélever la laine ; le 17 mai lui furent envoyés 6 000 a. par l'intermédiaire de M. Sophianos, habitant de Raidestos, à raison de $^2/_3$ des frères Badoer et $^1/_3$ de Mainardo ; le même transporta à destination de Mainardo 800 a. le 10 juin ; 32 hyp. en espèces avaient auparavant été remises par G.B. directement à Mainardo au moment où celui-ci partait à nouveau pour Raidestos ; le 30 août G.B. donna à Mainardo 4 000 a. « *per andar a levar le lane da l'agosto* » ; le 27 septembre Mainardo ramène à G.B. 1 182 a. = 110 hyp. 13 k.

Année	**Marchandise/ Quantité**	**Lieux de départ**	**Lieux d'arrivée**	**Valeur estimée [argent pour financer les achats]**	**Prix d'achat**	**Issue Destination/Vente**	**Références *Livre***
1437	peaux de martre tannées 26 u. peaux de fouine tannées 4 u.	Samsun	C/ple		445 a. de Samsun = 23 hyp. 10 k.[282]	Alexandrie (*via* Candie) Venise : sur la galée du *patron* A. Contarini[283]	**p. 206[6-8]** ; p. 307[2-5] (16 et 28/11/1437) p. 124[11-14] ; p. 166[34-35] ; **p. 207[2-6]** (04/09 ; 17/11/1437)
1437[284]	90 cordouans	Samsun	Trébi-zonde		925 a. (10,25 a./u.)[285]	pour l'issue donnée à Trébizonde à ces achats, que nous ne suivrons pas, cf. p. 307[12-32]	**p. 306[5-19]** (18/12/1437)
	304 chapeaux (*chapeli*)				680 a. (22 a./10 u.)		
	riz 11 *chapizi*[286]				132 a.		
	cuirs de bœuf tan-nés 33 pièces				714 a.		

[282] P. 206[7-8], la phrase est la suivante : « *me asigna montar asp. 445 de Simiso, che meto valiano a asp. 17 a perparo* _ _ _ _ _ _ _ _ *a c. 152 perp. 23 car. 10*, avec *23 car. 10* corrigé sur *26 car. 4* : en effet, avec le taux de change indiqué dans le compte on obtient 26,17 hyp., tandis que les 23 hyp. 10 k. correspondent à un taux de 19 a./hyp., que l'on retrouve p. 307[4].

[283] D'après les dates comptables de ces deux voyages, il semblerait plus probable que ces marchandises aient pris la direction de Venise : il semble toutefois sûr que les martres sont allées à Venise car, des 31 qui figurent dans le compte *dar* (p. 206[4-5, 7]), 30 prennent ensemble cette direction dans le compte *aver* (p. 207[5]), tandis qu'une est explicitement adressée à Zaccaria Contarini, à Alexandrie ; en revanche, les 124 fouines du *dar* sont distribuées entre Alexandrie (51) et Venise (73) dans le tableau *aver*.

[284] Il s'agit de la continuation du « voyage de Simiso » vers Trébizonde (« *viazo de Trabexonda rechomandado a Antonio de Negroponte el qual fo creado in Simiso per Antonio dito* ») : des marchandises sont achetées à Samsun avec une partie du profit de la vente de celles qui avaient été expédiées de Constantinople à Samsun (cf. Ventes, Samsun, 1437). Le montant total des achats faits à Samsun s'élève à 8 193 a. locaux = 431 hyp. 5 k.

[285] Ici et pour toutes les marchandises de ce « voyage », il s'agit du prix d'achat à Samsun en aspres locaux. On note qu'en multipliant le prix unitaire pour l'ensemble du lot on obtient, pour cette première marchandise, 922,5 au lieu de 925 a. ; pour la deuxième 668,8 au lieu de 680 a. ; pour la cinquième 1 977,12 au lieu de 1 980 a. (1 duc. turc = 36 a. de Samsun : cf. Morrisson, « Coin Usage », p. 238).

[286] Du gr. *καπίθη* (ar. *ḳafīz*) : il s'agit d'une mesure de capacité pour le riz, le grain et des produits semblables.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1437 (suite)	filés de chanvre 13 c. 73 r.	Samsun	Trébi-zonde		1 980 a. (4 duc. turcs/c.)		
	froment 26 *moza* de Sam-sun (= 9 *psomiarii* de Trébizonde/ *mozo*)				2 210 a. (85 a./*mozo*)		
	bocassin 60 pièces (azur, vert, blanc)				1 184 a.		
	camelot 2 pièces (azur, noir)				126 a.		
	zendadi 20 *palmi*				70 a.		
	farine 7 c. 9 r.				172 a. (9 a./*mozo*)		
1439	- viande de porc salée 977 moitiés (*mezene*) - *sonza* de porc 2 tonneaux (*bote*) et 1 *chofin* de propriété de N. Contarini et Giac. (et Giov.) Cocco	Thessalo-nique	C/ple		1 000 hyp.[287]	marchandise vendue à plusieurs personnes à C/ple avec un profit net (*trato neto*) de 936 hyp. (voir aussi p. 710^{2-12} ; p. 711^{2-7})	**p. 650^{2-5}** (30/04/1439) p. 650^{24-25} ; **p. 651^{2-24}** ; p. 653^{23-24} (du 05/05 au 01/09/1439) voir Transports, nº 54

[287] Estimation en vue du payement du *kommerkion* au baile des Vénitiens.

Année	Marchandise/ Quantité	Lieux de départ	Lieux d'arrivée	Valeur estimée [argent pour financer les achats]	Prix d'achat	Issue Destination/Vente	Références *Livre*
1439 (suite)	peaux d'agneau 42 c. de propriété de N. Contarini et Giac. (et/ou Giov.) Cocco	Thessalo-nique	C/ple				p. 611$^{15-16}$; p. 632$^{30-31, 34-35}$; p. 653$^{19-20}$ (20 et 24/05 ; 01/06/1439)[288] voir Transports, nº 54

C. Marchandises échangées à C/ple avec des Turcs : ventes

Année	Marchandise/ Quantités vendues	Provenance/ Propriétaire	Lieux de l'échange	Acheteur	Valeur estimée de l'ensemble du lot	Prix de vente ou marchandise troquée (quantité/valeur)	Issue de la marchandise reçue par G.B. dans un troc	Références *Livre*
1436	crêpes 7 petites caisses (*casete*)	Venise/Petro Soranzo	C/ple	*Saliet* Turc		350 hyp. (50 hyp./caisse)[289]		**p. 14$^{2-3}$** ; *p. 16$^{2-3}$* ; p. 17$^{2-3}$ (*06*, 09 et 10/09/1436)

[288] Ces comptes ne sont pas entièrement clairs pour nous.

[289] Vendus avec la médiation du courtier juif Samaria : p. 45$^{4-5}$. Pour le payement, Saliet a versé de l'argent à deux reprises au banquier grec de G.B., Iôannès Sophianos : d'abord 2 000 a. turcs, équivalant à 176 hyp. 2 k., ensuite, entre hyp. et a., 173 hyp. 22 k., pour un total de 350 hyp. (p. 6$^{4-6}$; p. 15$^{2-4}$, 07 et 10/09/1436).

Année	Marchandise/ Quantités vendues	Provenance/ Propriétaire	Lieux de l'échange	Acheteur	Valeur estimée de l'ensemble du lot	Prix de vente ou marchandise troquée (quantité/valeur)	Issue de la marchandise reçue par G.B. dans un troc	Références *Livre*
1437	draps *loesti* 2 pièces (verte et turquoise)	Venise/G.B.	C/ple	Aḥmed (*Amet*) turc de Nicomédie/İzmit (*Licomidia*)	105 hyp. (52,5 hyp./ pièce)[290]	raisins secs de Nicomédie 63 c. 50 r./ 127 hyp. (2 hyp./c.)[291]	« voyage de Samsun et Trébizonde » : vendus à Samsun pour 4 210 a. de Samsun = 221,57 hyp. contre un p.d.r. de 137 hyp. 17 k.[292]	*p. 26[14-17]* ; p. 27[39-40] ; **p. 84[14-15]** ; **p. 85[17-18]** ; p. 86[2-3] (*04/09/1436* ; 14/01/1437) **p. 87[2-4]** ; p. 88[5-8] ; p. 89[1-3] (20/01 ; 18/12/1437) voir Ventes, Samsun, 1437
1437	crêpes 1 petite caisse (*caseta*) = 25 u.	Alexandrie[293]/ Zaccaria Contarini	C/ple	*Saliet* Turc	100 hyp.[294]	112 hyp. 12 k. (4,5 hyp./u.)[295]		p. 96[26] ; p. 104[2-3] ; **p. 105[2-4]** (*14* et 24/05/1437)

[290] G.B. écrit que ce prix unitaire est « *cusì cao piè* » (p. 84[15]), c'est-à-dire approximatif.

[291] La différence de valeur entre les deux marchandises est donc de 22 hyp., qui furent presque intégralement payés les jours suivants par le banquier grec I. Sophianos (21 hyp. : p. 7[11] ; p. 84[17], 19/01/1437), tandis que l'hyperpère restant fut versé par la caisse de G.B. à A. da Negroponte, à qui Aḥmed devait cette somme (p. 33[27] ; p. 84[16], 19/01/1437) ; cf. aussi Lefort, « Badoer », p. 376.

[292] Pour les 4 210 a. de Samsun nous avons tenu compte du taux de change de 19 a./hyp., ce qui donne, comme Lefort (*ibid.*) le fait remarquer, un profit très important.

[293] « Reçus par la *griparia* du *patron* Giovanni Grasso venue d'Alexandrie » : p. 104[2-3].

[294] Il s'agit de l'estimation faite en vue du payement du *kommerkion* au baile des Vénitiens : p. 38[33] ; sur ce versement voir aussi p. 39[25-26] ; p. 104[8].

[295] Vendus avec la médiation du courtier juif Samaria : p. 44[4-5] (on signale que ce compte parle de 2 caisses, au lieu d'une, pour 25 u. en tout).

Année	Marchandise/ Quantités vendues	Provenance/ Propriétaire	Lieux de l'échange	Acheteur	Valeur estimée de l'ensemble du lot	Prix de vente ou marchandise troquée (quantité/valeur)	Issue de la marchandise reçue par G.B. dans un troc	Références *Livre*
1437	crêpes 2 petites caisses (*casete*)	Venise/ 1/3 P. Michiel 1/3 M. Barbo 1/3 frères Badoer	C/ple	N.N. (*turcho*)		107 hyp. (53,5 hyp./ caisse)[296]		p. 58[33-34] ; p. 96[35] ; *p. 138[2-4]* ; **p. 139[17-18, 26-28]** ; p. 178[9-10, 22] ; p. 187[11] (*19/04* ; 08/07 ; 20/08 ; 24/09/1437)
	crêpes 4 petites caisses (*casete*)			Haci Musa (*Chazi Musi*) Turc[297]		200 hyp. (50 hyp./caisse)		
	crêpes 2 petites caisses (*casete*)			İsmail (*Ismael*) Turc		100 hyp. (50 hyp./caisse)		
	crêpes 2 caisses			N.N. (*un turcho*)		102 hyp. (51 hyp./caisse)		
1437	- bocaux en verre 1 caisse = 500 u. - bocaux en verre 18 u.	Venise/G.B.	C/ple	N.N. (*un turcho*)		(28 + 1) = 29 hyp.		*p. 136[20-21, 26-27]* ; **p. 137[23-24]** ; p. 178[44] ; *p. 327[11-12]* (*23/06* ; 04/10 ; *05/12*/1437)

[296] Le courtier est encore le juif Samaria.
[297] Le payement a été effectué par Haci Musa par virement de la somme de son propre compte à celui de G.B. dans la banque du grec Nicolas Sardènos.

D. Marchandises échangées à C/ple avec des Turcs : achats

Année	Marchandise/ Quantitées achetées	Au nom de	Lieux de l'échange	Vendeur	Prix de vente ou marchandise troquée (quantité/ valeur)	Issue	Références *Livre*
1437	cire *in schudelle* 10 c. 57 r. bruts, 9 c. 78 r. nets de Péra	G.B.	Péra[298]	Ramazan (*Rama-dan*) de Samsun[299]	219 hyp. 18 k. (22,5 hyp./c.)	Venise : sur le navire du *patron* G. *Palapano* (jusqu'à Candie, ensuite Venise) et sur celui du *patron* P. *de Bel-veder*, au p.d.r. de 234 hyp.	p. 73^{17-18} ; p. 97^{33} ; **p. 144^{16-20}** (06/06/1437) p. 42^{46-49} ; **p. 145^{25-36}** ; p. 166^{6-9} (12 et 14/06 ; 26/07/1437)
1438	cire *in scudele* 4 sacs de 10 c. 14 r. nets de C/ple	$^1/_3$ P. Michiel $^1/_3$ M. Barbo $^1/_3$ frères Badoer	C/ple	Hoca İsa (*Choza Ise*) Turc	243 hyp. 12 k. (24 hyp./c.)	Venise : sur le navire du *patron* S. Polo ?	**p. 382^{6-13}** ; p. 375^{4-6} (26 et 31/04/1438[300]) p. 172^{41-45} ; **p. 383^{2-6}** (15/05/1438)
	cire *in scudele* 2 sacs de 3 c. 50 r. nets de C/ple			Mustafa (*Mustafà*) Turc	84 hyp. (24 hyp./c.)		
	cire *in scudele* 4 sacs de 8 c. 63 r. bruts, 8 c. 30 r. nets de C/ple			Ali paşa (*Alì Basa*) Turc	203 hyp. 8 k. (24,5 hyp./c.)		

298 Pour établir le lieu de l'échange et le type de poids utilisé ; voir parmi les frais de gestion : « *per pexo in Pera* » et « *per bastaxi e barcha per mandar a chaxa* » (p. 144^{21-22}).

299 Environ $^1/_3$ du payement a été versé par la caisse de G.B. et $^2/_3$ par le banquier C. Cappello.

300 C'est bien cette date erronnée qui est donnée dans le *Livre*.

Année	**Marchandise/ Quantitées achetées**	**Au nom de**	**Lieux de l'échange**	**Vendeur**	**Prix de vente ou marchandise troquée (quantité/ valeur)**	**Issue**	**Références *Livre***
1438	peaux d'agneau castré de la mer Noire crues 800 u.	frères Badoer	C/ple	*Azi* Turc	125 hyp. 12 k. nets (16 hyp./100 u., avec tare de 2 %)	Venise ?	p. 375^{10} ; **p. $394^{2\text{-}4}$** (07/05/1438) p. $395^{5\text{-}10}$; p. $434^{15\text{-}22}$ (04/11/1438)
1438	cire *in schudelle* 14 c. 96 r. nets de C/ple	plusieurs personnes	C/ple	Haci Rüstem (*Chazi Rastan*) Turc[301]	390 hyp. 19 k. (26 hyp. 3 k./c.)	la colonne *aver* ne permet pas de distinguer la cire en question	**p. $402^{7\text{-}10}$** ; p. $465^{36\text{-}37}$; p. $483^{4\text{-}5}$ (04/11/1438) **p. $403^{5\text{-}18}$** (11 et 12/1438)
1439	cuirs de bœuf			'Ādil Bey (*Asil Bei*)			p. 687^{22} ; p. 732^{8} (13/10/1439)

301 Le payement a été effectué en parties presque égales par les banquiers Giovanni da Mar et C. Cappello.

Tableau annexe II : transports et transporteurs[302]

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
1.	C/ple → A/ple	crêpes	*agoiato*	3 petites caisses		*Delitriano (Digitriano)*	10 a. (p. 87[19])
		futaines de Crémone	*agoiato*	10 pièces petites			20 a. (?)[303] 6 k. de pourboire (*beverazo*) (p. 86[33])
2.	C/ple → A/ple	rubis balais	*agoiato*	1	15 k.	*Digitriano (Delitriano)*	(p. 774[31])
3.	C/ple → A/ple	drap damas blanc broché d'or		1 pièce		G. di Campi[304]	(p. 490[16-18])
4.	C/ple → A/ple	crêpes	*agoio/agoiato*	10 petites caisses		*Manoli de Luzian*	20 a. = 1 hyp. 20 k. (p. 86[37] ; p. 180[37-38])
5.	C/ple → A/ple	or filé (fils d'or)		10 *chanele*	10 onces de C/ple	*Asalon* fils de Caïn juif	(p. 180[40])

302 Nous retenons pour ce tableau les éléments venant de mentions explicites concernant les transports, en excluant des formulations comme « dépenses faites […] à Andrinople et d'Andrinople à ici » (p. 534[9]).

303 Au vu, entre autres, de la formulation employée par G.B. (« *à l'agoiato el qual dié aver de so agoio di le dite cose asp. 20* »), nous avons tendance à croire que ce montant vaut pour les deux lots de marchandises, et pas seulement pour le second : pour le premier les 10 a. sont indiqués dans la colonne *aver* du compte avec les autres frais de gestion ; par ailleurs, nous avons interprété la formulation de la colonne *dar* dans le sens que les 6 k. sont pour le pourboire et ne correspondent pas aux 20 a., qui se changeaient contre presque 2 hyp. (cf. Morrisson, « Coin Usage », p. 228-229).

304 Dans ce cas il ne s'agit pas d'un transporteur professionnel, mais du correspondant de G.B. qui partait pour Andrinople en emmenant cette marchandise : « *fazo memoria chome ho dado el damascin biancho brochà d'oro a Jachomo da Chanpi, ch'el portì chon lui in Andrenopoli* ».

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
6.	A/ple → C/ple	- cordouans vermeils - peaux de mouton vermeilles	*agoiato*	- 40 u. - 41 u.		*Zancharopulo*	? mentionne les *spexe* (p. 122[15, 17-18])
7.	A/ple → C/ple	peaux de mouton	*agoio*, « chars des peaux » (*chari da le pele*) de A. Zen	140 u.			1 hyp. 5 k. (avec le portefaix) (p. 396[23-24])
8.	A/ple → C/ple	- cordouans - peaux de mouton	*agoiato*	- 42 u.[305] - 209 u.		*Arvaniti*	52 a. = 5 hyp. (p. 396[26, 29-30])
9.	A/ple → C/ple	- cordouans - peaux de mouton	*agoiato*	- 12 u. - 80 u.		*Varolco*/*Varoleo*	(p. 396[28])
10.	A/ple → C/ple	peaux d'agneau castré	*agozo*, *charatier*	20 balles (*bale*) = 1 000 peaux	33 c., soit 700 peaux	*Sulia dal Mistrini*	165 a. (5 a./c.) = 14 hyp. 21 k. (p. 112[37-39])
					14 c., soit 300 peaux	*Jacsia* turc	70 a. (5 a./c.) = 6 hyp. 7 k.[306] (p. 112[40-41])
11.	A/ple → C/ple	laine *tonda*	*agoio*	10 sacs	23 c.		138 a. = 12 hyp. 10 k. (6 a./c.) (p. 234[6-7])

305 P. 396[30] il est noté 12 cordouans, mais il doit s'agir d'une erreur, à moins que l'erreur ne se situe à la *l.* 25 (12 corduans sont présents à la *l.* 27, mais il s'agit d'une autre livraison : cf. suiv.).

306 Ces deux payements avaient été avancés au nom de Badoer par deux banquiers, respectivement Iôannès Sophianos et Carlo Cappello.

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
12.	A/ple → C/ple	bois de brésil	*agoio/agoiato*	2 faisceaux (*fassi*)	2 c. 34 r. de A/ple	Filippo da Lucca	1 hyp. 8 k. (avec le *portiaticho* des Grecs) (p. 572[12-13])
13.	A/ple → C/ple	espèces	*agoio*	65 duc. vénitiens 3 000 a. turcs		F. da Lucca	9 k. (p. 572[4])
14.	C/ple → Brousse	argent		19 000 a.		le *famiglio/sciavo* de Cr. *Bonifazio*	(p. 66[18, 21])
15.	C/ple → Brousse	argent		1 300 a.		Lio/Lido, le *famiglio* de A. Zen	(p. 33[21] ; p. 66[23-25]) ?
16.	C/ple ←→ Brousse	argent		5 100 a.		le *famiglio* de Antonio Contarini, Giovanni Contarini, envoyé à Brousse pour acheter du poivre ; l'achat ne put se faire et Giovanni ramena l'argent à C/ple	(p. 186[6-7] ; p. 187[2-4])
17.	C/ple → Brousse (→ Trébizonde)	compte : *chonto* envoyé à Gregorio Contarini à Trébizonde par voie de terre (un autre original est envoyé par la mer)					(p. 146[38-40])

N°	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
18.	C/ple ←→ Mudanya ←→ Brousse	- draps de Florence fins - drap *de grana*/écarlate de Mantoue fin	barque (*barcha*) + *agoio*	- 3 pièces - 1 pièce		Ma(n)guzo de Péra, *patron* de barque	4 k. ?[307] 6 hyp. 9 k. (nolis de la barque de C/ple à Mudanya + aller-retour Mudanya-Brousse + le *chomerchio* ottoman et autres frais) 12 k. (nolis de la barque de Mudanya à C/ple + portefaix à C/ple) (p. 109[19] ; p. 122[4] ; p. 482[15, 20])
19.	C/ple → Mudanya → Brousse	crêpes	barque (*barcha*) + *agoio*	12 petites caisses		Ma(n)guzo de Péra, *patron* de barque	11 a. (nolis de la barque + *agoio* + péage à Brousse) (p. 122[7-8] ; p. 123[4-5] ; p. 139[10-11])
20.	C/ple → Mudanya	fil de fer	barque (*barcha*)	110 liasses		*Crisodi*	(p. 653[3] ; p. 660[3])

[307] Un montant de 4 k. (p. 28[8]) est indiqué une première fois concernant seulement l'envoi des trois pièces florentines à Brousse, tandis que l'on peut arriver à ce même montant comme suit : à ces mêmes trois draps G.B. avait attribué le prix unitaire de 150 hyp. (p. 29[12-13]), pour un total donc de 450 hyp. ; or dans le compte du « voyage de Brousse » le montant est de 450 hyp. 4 k. avec les frais jusqu'à bord de la barque du transporteur ; ces 4 k. pourraient être les mêmes que les précédents et il pourrait ne pas s'agir du coût total du transport de ces draps entre C/ple et Brousse, comme il a été indiqué par Lefort, « Badoer », p. 382, mais peut-être seulement de celui jusqu'à bord de la barque. Le même Maguzo est cité de manière explicite seulement à propos de ces trois draps.

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
21.	Brousse → C/ple	peaux de mouton		10 u.		il est dit seulement que la marchandise avait été envoyée par l'intermédiaire du *famiglio* de Giovanni Martini	(p. 67[12])
22.	Brousse → Mudanya	poivre	*agoio*	10 *pondi*	25 c. 79 r. bruts *chamerado* de Brousse, 24 c. 71 r. nets de Brousse		75 a. (p. 66[11])[308] (voir n° 29)
23.	Brousse → Mudanya	peaux de mouton	*agoio*	15 *tangi*[309] (2 075 u.) ; voir les 4 entrées suiv.			75 a. (10 a./*soma*) (p. 452[23])
24.	Mudanya → C/ple	peaux de mouton	barque	3 *tangi* (450 u.)		*Statopira*, batelier (*barcharuol*)	1 hyp. 18 k. (p. 452[7-8])
25.	Mudanya → C/ple	peaux de mouton	barque	5 *tangi* (639 u.)		*Vasilicho*, batelier (*barcharuol*)	2 hyp. 12 k. (p. 452[9-11])
26.	Mudanya → C/ple	peaux de mouton	barque (*barcha*)	6 *tangi*		Ma(n)guzo de Péra	(p. 452[13-14])
27.	Mudanya → C/ple	peaux de mouton	*gripo*	1 *tango*			13 k. (avec le portefaix) (p. 452[15-17])
28.	Mudanya → C/ple	peaux de mouton	(le compte parle seulement de *nolo*)	6 balles			4 hyp. 6 k. (avec les portefaix) (p. 534[7-8])

[308] Le compte dit « *per agoio fin a marina* », que nous avons interprété comme étant le port de Mudanya.

[309] Gérolymatou, « Κωνσταντινούπολη », p. 124, n. 77, évoque, pour expliquer ce terme, le turc *denk, -gi*, dont le sens est « *half a horse-load, one side of an animal's load ; bundle (wrapped in cloth), bale, rolled bundle* » (*Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, p. 220, *ad v.*).

N°	**Trajet**	**Marchandise transportée**	**Type de transport**	**Quantité**	**Poids**	**Nom des transporteurs**	**Coût**
29.	Mudanya → C/ple	poivre	barque (*barcha*)	10 *pondi*	25 c. 79 r. bruts *chamerado* de Brousse, 24 c. 71 r. nets	*patron de la barcha*	17,5 hyp. (3,5 hyp./*soma*) (p. 36[5-6] ; p. 66[32-33]) (voir n° 22)
30.	C/ple → Gallipoli	crêpes		4 petites caisses		*per le man de* A. Bulgaro, *barba* di A. di Franchi	(p. 252[10])
31.	C/ple → Gallipoli	crêpes	(le compte parle seulement de *nolo*)	8 petites caisses			13 a. (p. 253[7])
32.	C/ple → Gallipoli	crêpes	(le compte parle seulement de *nolo*)	4 petites caisses			2 a. (p. 253[14])
33.	C/ple → Gallipoli	argent et *scrito*		4 177 a.		D. Argitès (*Dimitri Argiti*), de Candie	(p. 252[12, 15])
34.	C/ple ←→ Gallipoli	provisions : vin, pain et autres choses *de casa*, d'une valeur de 1 hyp. 12 k.	barque (*barcha*)				52 a. (p. 83[2-3] ; p. 110[5-6] ; p. 126[30])
35.	Gallipoli (*destreto*, *chaxai*)	« *per andar chonprando dite lane* »	*agoio* : 2 chevaux/16 jours 1 guide/16 jours				288 a. (6 a./jour/cheval ; 6 a./jour pour le guide) (p. 126[32-33])

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
36.	*chaxai* du *destreto* de Gallipoli → Gallipoli	toisons de laine	*agoio* : chars et chevaux				82 a. (avec les portefaix au déchargement) + 180 a.[310] (p. 126[34-35, 47-48])
37.	Gallipoli → C/ple	laine	*griparia*	10 sacs		*patron*	60 a. = 5 hyp. 10 k. (p. 126[49] ; p. 179[6-7])
38.	Gallipoli → C/ple	cire	barque (*barcha*)	2 sacs	2 c. 76 r. et 2 c. 2 r. *chameradi* de Gallipoli		1 hyp. 6 k. (« *bastaxi e barcha* ; *per nolo de la dita chontadi a quei de le barche* ») (p. 384[4-5])[311] ; voir aussi suiv.
39.	Gallipoli → C/ple	cire	*griparia*	1 sac	1 c. de Gallipoli	*patron*	6 k. (p. 384[27-28]) ; voir aussi préc.

[310] Cette somme vient corriger une erreur comptable, car le chiffre indiqué dans le compte était inférieur à l'argent effectivement dépensé (« *per eror che aveva fato nel meter l'agoio meno del dover a chonto di le lane a portarle dai caxai a Garipoli* ; *per eror fato […] nel meterli l'agoio a chonto […] mancho de quel che iera stà spexo* ») : p. 111[13-14] ; p. 126[47-48].

[311] Pour cette entrée et la suivante : dans le compte « *Agustin di Franchi* », p. 353[13], il est écrit que ces trois sacs ont été envoyés de Gallipoli à C/ple à bord de trois *griparie*.

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
40.	C/ple (?)[312] ←→ Lopadion, Mihaliç	1 personne (B. da Modena, à la recherche de laine) aucun achat ne fut réalisé	barques (*barche*, peut-être jusqu'à Lopadion[313]) + *agoio* (chevaux)				10 hyp. 12 k. (p. 126[44])
41.	Gallipoli → Darda-nelles	laine	3 *griparie*/barques (*barche*)	79 sacs	217 c. 29 r. nets		395 a. (p. 496[23, 25-26] ; p. 497[10-13])[314]
42.	Héraclée Pontique → C/ple		navire (*nave*)			*patron* Vielmo de Lucho	assurance maritime (p. 753[5-6])
43.	C/ple → Maroneia (→ Venise)	alun (chargé à Maroneia)	navire (*nave*)			*patron* Marino Vazeta	assurance maritime (p. 499[17-19])
44.	C/ple → Maroneia (→ Candie, Venise)	alun	navire (*nave*)			*patron* Nicolò Pulachi	*a so* [du patron] *pericholo e spexe* jusqu'à Candie (p. 642[6-9])
45.	C/ple → Raidestos	argent		6 000 a.		*Michali Sofiane*, habitant de Raide-stos	8 hyp. (p. 628[26-27])

[312] Nous ne sommes pas sûr du point de départ de B. da Modena : la date comptable de son voyage à Gallipoli (13/05/1437) et celle du présent voyage (07/06/1437) sont très proches, et l'on sait que l'expédition de Gallipoli l'occupa pendant 29 jours, mais nous hésitons à tirer des conclusions sur la base de simples dates comptables.

[313] Pour cette hypothèse, voir Lefort, « Badoer », p. 377.

[314] Contrairement au contrat de nolis, qui prévoyait que les sacs auraient dû être embarqués à Gallipoli, ils furent envoyés aux Dardanelles (là où se trouvait le navire nolisé pour le voyage) à bord de trois *griparie* ou barques, ce qui causa une dépense supplémentaire qui n'incombait pas à G.B.

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
46.	C/ple (?) → Raidestos, Kırk Kilise		*agoiato* avec 3 chevaux			*Lanbudi*	8 hyp. (1 hyp./jour) (p. 396[7-8])
47.	lieu d'achat → Raidestos	laine *fina non lavada* (toisons de laine)	chars	4 sacs = 803 *ve(l)li*	9 c. 60 r. nets		66 a. (avec interprète) (p. 397[7])[315]
48.	Raidestos ←→ intérieur/lieux d'achat[316]		guide				5 a. (p. 397[10])
49.	Raidestos → C/ple	laine *fina non lavada* (toisons de laine)	barque (*barcha*)	4 sacs = 803 *ve(l)li*	9 c. 60 r. nets		5 hyp. 12 k. (p. 396[9])
50.	C/ple → Samsun (et Trébizonde)	raisins secs, savon, maquereaux salés, draps *loesti*, futaines, sucre	navire (*nave*)			*patron* Galeotto Lomellino	nolis des raisins secs : 2 hyp./tonneau ; du savon : 1 duc. turc/8 c. (p. 88[7-8, 10]) 420 a. de nolis (p. 89[11])
51.	C/ple → Sinope (et Trébizonde)	draps *loesti*	galée	1 balle = 6 pièces		*patron* Paolo Soranzo	(p. 14[4-6])

[315] Il y a aussi une dépense de 53 a. pour de l'orge destinée aux chevaux : p. 397[9].
[316] L'expression est : « *per una guida i achonpagnò a l'andar e al tornar* », que nous avons interprétée en excluant C/ple (cf. entrée suiv.), car elle semble se référer à la circulation dans les lieux de production et donc d'achat.

Nº	Trajet	Marchandise transportée	Type de transport	Quantité	Poids	Nom des transporteurs	Coût
52.	C/ple → Scutari	parmi les frais pour un mulet (*mulo*) : « *per barcha per mandar più fiade al Scutari* »	barque (*barcha*)				9 duc.lli (p. 168$^{10\text{-}11}$)
53.	C/ple → Thessalonique	caviar	navire (*nave*)	6 *charateli*		*patron* Nicolò Spioti	(p. 652$^{29\text{-}30}$; p. 685^{3})
54.	Thessalonique → C/ple	- viande de porc salée - *sonza* de porc - peaux d'agneau (*agnine*)	*griparia*	- 977 *mezene* - 2 tonneaux (*bote*) et 1 *chofin* - 42 c.	520 c.	*patron* D. Théophylaktos (*Dimitri Tofilato*)	2 470 a. (4,75 a./c.) (p. 632$^{34\text{-}37}$; p. 650$^{2\text{-}4}$; cf. aussi p. 632$^{29\text{-}32}$; p. 653$^{19\text{-}22}$)
55.	C/ple → Yenişehir		*gripo*				6 hyp. (p. 709$^{7\text{-}8}$)[317]

317 « *spexa de un gripo che mandasemo a Janisari chontra la nave* » ; le montant indiqué représente la *rata* de G.B.

Tableau annexe III : Correspondants de G. Badoer et autres personnes en territoire turc[318]

Lieu	Correspondants locaux et envoyés	Personnes citées en relation avec le lieu
Andrinople	- Giacomo (et son frère Tommaso) Beniventi/Beneventi - Filippo di Giacomo - Giacomo et Giovanni Andrea di Promontorio di Campi	- Andrea Rixa, Grec, habitant de A/ple - Franguli Venier, Crétois se rendant à A/ple - Samaria juif de A/ple (mais habitant C/ple)
Brousse	- Cristoforo Bonifazio - Pietro Pallavicini, Génois - Damiano Spinola, Génois	- Catelano Amidei, Florentin « qui est accoutumé au voyage de Brousse » (« *che uxa al viazo de Bursa* ») - chir Filialiti, Grec - Aldobrandino di/dei Giusti - Michali Sofo, Grec, « qui est accoutumé au voyage de Brousse » (« *che uxa al viazo de Bursa* ») - Alessandro Zen ? - Carlo Zen
Gallipoli	- Bartolomeo da Modena - Agostino di Franchi Bulgaro, Génois - Giorgio Morosini, Vénitien, *famiglio* de G.B.	- Girolamo da …, agent de Francesco Draperio
Nicomédie		- Aḥmed, Turc, habitant de Nicomédie faisant du commerce à C/ple
Raidestos (Kırk Kilise ; autres lieux de la « Grèce »)	- Mainardo Ubaldini dalla Carda, Florentin - Lorenzo Tiepolo, *zovene* de G.B.	- Costantino Rosso, Grec, habitant de Raidestos - Michali Sofiano, Grec, habitant de Raidestos - Costantino Strati, ayant 4 fils à Raidestos

318 Dans ce tableau nous avons normalisé seulement les noms des « Latins ».

Lieu	Correspondants locaux et envoyés	Personnes citées en relation avec le lieu
Samsun		- Antonio da Negroponte : il habite Trébizonde et est responsable d'un « voyage de Samsun et Trébizonde » - Todaro Xingi, Grec, habitant de Samsun - Paolo Morson/Marzion, Génois, habitant de Samsun - Ramazan, Turc, habitant de Samsun faisant du commerce à C/ple
Serrès		- Jani Zichandilli, indiqué comme « *da le Seres* », mais habitant Constantinople
Sinope		- Giacomo di Stefano, *scrivan* de la galée de Paolo Soranzo, responsable du « voyage de Sinope et Trébizonde »
Thessalonique		- Nicolò Contarini, Vénitien, habitant de Thessalonique - Giacomo Cocco, Vénitien, habitant de Thessalonique - Giovanni Cocco, Vénitien, habitant de Thessalonique

Alessio Sopracasa, *Turcs et « choses turques » dans le* Livre de comptes *de Giacomo Badoer : essai de synthèse*

Les circonstances de la rédaction de cet article sont directement liées à la publication, dans ce même volume, d'une étude inédite de Franz Babinger concernant les « choses turques » dans le *Livre de comptes* du marchand vénitien Giac. Badoer, tenu à Constantinople entre 1436 et 1440. En reprenant les axes principaux du texte du savant allemand, cette nouvelle contribution entend présenter l'ensemble du matériel se rattachant aux échanges de Giac. Badoer avec les Turcs et/ou dans les territoires turcs. Dans un premier temps, le dépouillement du *Livre* de Badoer a permis de rassembler, sous la forme systématique de trois tableaux, les données « brutes » concernant les échanges commerciaux, les transports et les personnes ; ensuite, un commentaire en a été donné pour tenter d'offrir une synthèse ample et détaillée, grâce notamment à la bibliographie assez abondante parue depuis le travail de Fr. Babinger. Après une esquisse du contexte économique de l'époque, l'analyse se concentre sur les personnes et les marchandises engagées dans les échanges, ainsi que sur les lieux fréquentés et les itinéraires suivis pour les atteindre (d'abord les territoires turcs européens, ensuite ceux d'Anatolie), pour terminer avec les activités menées à Constantinople même. D'autres éléments techniques ont également été abordés, comme les monnaies turques ainsi que les droits de douane et les différentes dépenses commerciales. Enfin, en guise de conclusion, un court bilan est dressé tant des informations du *Livre* de Badoer que de l'emploi que Babinger a fait de ce dernier dans son texte.

Alessio Sopracasa, *Turks and "Turkish things" in Giacomo Badoer's* Account Book*: a Synthesis*

This paper was written to accompany the publication, in this volume, of an unpublished study by Franz Babinger about "Turkish things" in the *Account Book* of the Venetian merchant Giac. Badoer (Constantinople, 1436-1440). Following the main axes of the German scholar's text, this new contribution intends to present the whole material connected to the exchanges carried out by Giac. Badoer with the Turks and/or within the Turkish territories. As a first step, "raw" data on trade, transport and people have been collected in three tables as the result of a perusal of the *Account Book* of Badoer; follows a comment in an attempt to provide a broad and detailed overview, especially thanks to the relatively abundant literature published since the time of Babinger's work. After sketching the period's economic context, the analysis focuses on people and goods involved in trade, places visited and roads used to reach them (first in the European, then in the Anatolian Turkish territory), to finish with the activities taking place in Constantinople. Other technical elements are also discussed, as Turkish currencies, customs duties or various commercial expenses. Finally, the conclusion consists in assessing the informations given in Badoer's *Book* and the use Babinger made of them in his text.

BIBLIOGRAPHIE

Artuk (İbrahim), Artuk (Cevriye), *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, vol. 2, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1974.

Asdracha (Catherine), *La Région des Rhodopes aux XIII*[e] *et XIV*[e] *siècles : étude de géographie historique*, Athènes, Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher, 1976.

Assini (Alfonso), « Archivio di Stato di Genova : Appendice documentaria », *in* Vito Piergiovanni dir., *Il notaio e la città. Essere notaio : i tempi e i luoghi (secc. XII-XV), Atti del convegno di studi storici, Genova, 9-10 nov. 2007*, Milan, Giuffrè, 2009, p. 283-375.

Astuti (Guido), « Le forme giuridiche della attività mercantile nel libro dei conti di Giacomo Badoer (1436-1440) », *Annali di Storia del Diritto* XII-XIII, 1968-1969, p. 65-130.

Babinger (Franz), « Appunti sulle cartiere e sull'importazione di carta nell'Impero ottomano spezialmente da Venezia », *Oriente Moderno* XI, 1931, p. 406-415, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. II, p. 133-141.

Babinger (Franz), « Papierhandel und Papierbereitung in der Levante », *Wochenblatt für Papierfabrikation* LXII, 1931, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. II, p. 127-132.

Babinger (Franz), *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jahrhundert)*, Brünn, Rohrer, 1944.

Babinger (Franz), « Von Amurath zu Amurath », *Oriens* III, 1950, p. 229-265, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. I, p. 128-157.

Babinger (Franz), « Maometto II, il Conquistatore, e l'Italia », *Rivista storica Italiana* LXIII, l951, p. 469-505.

Babinger (Franz), « Mehmed, der Eroberer, und Italien », *Byzantion* 21, 1951, p. 127-170, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. I, p. 172-200.

Babinger (Franz), *Mahomet II le Conquérant et son temps, 1432-1481 : la grande peur du monde au tournant de l'histoire*, trad. Henri E. Del Medico, Paris, Payot, 1954.

Babinger (Franz), « Contraffazioni ottomane dello zecchino veneziano nel XV secolo », *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica* III, 1956, p. 83-99, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze* vol. II, p. 113-126.

Babinger (Franz), « Zur Frage der osmanischen Goldprägungen im 15. Jahrhundert unter Murâd II. und Mehmed II. », *Südost-Forschungen* XV, 1956, p. 550-553, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. II, p. 110-112.

Babinger (Franz) éd., *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontorio-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (coll. *Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrg. 1956* 8), 1957.

Babinger (Franz), « A proposito delle coniazioni d'oro ottomane nel XV secolo sotto Murâd II e Maometto II », *Rivista Italiana di Numismatica,* serie 5, vol. 59, 1957, p. 90-94.

Babinger (Franz), *Maometto, il Conquistatore ed il suo tempo*, trad. Evelina Polacco, Turin, Einaudi, 1957, rééd. 1967.

Babinger (Franz), « Südosteuropäische Handelsmünzen am Ausgang des Mittelalters », *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschafts-geschichte* XLIV, 1957, p. 352-384, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. II, p. 190-195.

Babinger (Franz), *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, 3 vol., Munich, Südosteuropa-Trofenik, 1962-1976.

Babinger (Franz), « Lorenzo de' Medici e la Corte ottomana », *Archivio Storico Italiano* CXXI, 1963, p. 305-361.

Babinger (Franz), « Maometto il Conquistatore e gli umanisti d'Italia », *in* Agostino Pertusi dir., *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence, Sansoni, 1966, p. 433-449, rééd. in Babinger, *Aufsätze*, vol. I, p. 291-307.

Babinger (Franz), « Tekirdağ », in *EI*², vol. X, p. 443-444.

Babinger (Franz), Dölger (Franz), « Mehmed's II. frühester Staatsvertrag (1446) », *Orientalia Christiana Periodica* XV, 1949, p. 225-258, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. III, p. 35-68.

Balard (Michel), *La Romaine génoise (XII*ᵉ*-début du XV*ᵉ *siècle)*, vol. I, Rome-Gênes, École française de Rome-Società Ligure di Storia Patria, 1978.

Balard (Michel), « Giacomo Badoer et le commerce des esclaves », *in* Élisabeth Mornet, Franco Morenzoni, Danielle Millioud dir., *Milieux naturels, espaces sociaux : études offertes à Robert Delort*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1997, p. 555-564.

Balard (Michel), « Les hommes d'affaires grecs de Constantinople au XVᵉ siècle d'après le livre de comptes de Giacomo Badoer », *in* Jean Kerhervé, Albert Rigaudière dir., *Finances, pouvoirs et mémoire : mélanges offerts à Jean Favier*, Paris, Fayard, 1999, p. 478-489.

Balard (Michel), « La société pérote aux XIVᵉ-XVᵉ siècles : autour des Demerode et des Draperio », *in* Nevra Necipoğlu dir., *Byzantine Constantinople : Monuments, Topography and Everyday Life*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2001, p. 299-311.

Balard (Michel), Ducellier (Alain) dir., *Migrations et diasoporas méditerranéennes (X*ᵉ*-XVI*ᵉ *siècles), Actes du colloque de Conques, 14-18 oct. 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

Balletto (Laura), « Draperio, Francesco », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLI, Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, p. 681-684.

Barbaro (Nicolò), *Giornale dell'assedio di Costantinopoli, 1453*, éd. Enrico Cornet, Vienne, Tendler & Comp., 1856.

Bartolomeo da Giano, *Epistola de crudelitate Turcarum*, in *Patrologiae Cursus completus, series graeca*, vol. 158, éd. Jacques-Paul Migne, Paris, 1866, col. 1055-1068.

Basso (Enrico), « Genova e gli Ottomani nel XV secolo : gli "itali Teucri" e il Gran Sultano », in *L'Europa*, p. 375-409.

Battaglia (Salvatore), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. VI, Turin, Unione tipografico-editrice torinese, 1970 ; vol. VII, 1972.

Beck (Hans-Georg), « Franz Babinger », *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1970, p. 1-3.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « La conquête d'Andrinople par les Turcs : la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes », *Travaux et mémoires* 1, 1965, p. 439-461, rééd. *in* Beldiceanu-Steinherr, *Études*.

Beldiceanu (Irène), *Études ottomano-byzantines*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta Isisiana*), à paraître.

Beldiceanu (Irène), « Les débuts : Osmân et Orkhân », *in* Robert Mantran dir., *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 15-35.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « L'installation des Ottomans en Bithynie », *in* Geyer, Lefort dir., *La Bithynie*, p. 351-374, rééd. *in* Beldiceanu-Steinherr, *Études*.

Beldiceanu (Nicoara), Beldiceanu-Steinherr (Irène), « Les informations les plus anciennes sur les florins ottomans », in *A Festschrift Presented to Ibrahim Artuk on the Occasion of the 20th Anniversary of the Turkish Numismatic Society*, Istanbul, Türk Nümismatik Derneği, 1988, p. 49-58.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), Ganchou (Thierry), « Tarḫāniyāt/Menemen: de Byzance à l'Empire ottoman », *Turcica* 38, 2006, p. 47-122, rééd. *in* Beldiceanu-Steinherr, *Études*.

Belke (Klaus), *Paphlagonien und Honōrias*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

Bertelè (Giovanni) éd., *Il libro dei conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440) : complemento e indici*, Padoue, Esedra, 2002.

Bertelè (Tommaso), « Il *Libro dei Conti* di Giacomo Badoer ed il problema dell'Iperpero Bizantino nella prima metà del Quattrocento », in *Oriente e Occidente nel Medioevo, Atti del XII convegno A. Volta, 27 mag.-1 giu. 1956*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957, p. 242-263.

Bertelè (Tommaso), « L'iperpero bizantino dal 1261 al 1453 », *Rivista italiana di numismatica*, serie 5, vol. 59, 1957.

Bertelè (Tommaso), « Il giro d'affari di Giacomo Badoer : precisazioni e deduzioni », in *Actes du 11ᵉ congrès international des études byzantines, Munich, 15-20 sept. 1958*, Munich, Beck, 1960, p. 48-57.

Bertelè (Tommaso), « Appunto sulle monete del *Rechenbuch* edito da Hunger-Vogel », *Byzantinische Zeitschrift* 56, 1963, p. 321-327.

Billi (C.), *Ricostruzione del «Viaggio di Costantinopoli» del mercante veneziano Giacomo Badoer, 1436-1439*, Mémoire de maîtrise, Florence, Università degli Studi di Firenze, 1970.

Bliznjuk (Svetlana), « Genovesi a Costantinopoli ed Adrianopoli alla metà del XV secolo in base a documenti dell'Archivio di Stato di Genova », *Byzantinische Zeitschrift* 90, 1997, p. 13-23.

Bodnar (Edward W.), « Ciriaco d'Ancona e la crociata di Varna : nuove prospettive », *Il Veltro* 27, 1983, p. 235-248.

Bondoux (René), « Les villes », *in* Geyer, Lefort dir., *La Bithynie*, p. 377-409.

Bowen (Harold), « Beg », in *EI*[2], vol. I, p. 1193-1194.

Brown (Virginia), Kallendorf (Craig), « Two Humanist Annotators of Virgil : Coluccio Salutati and Giovanni Tortelli », *in* James Hankins, John Monfasani, Frederick Purnell jr. dir., *Svpplementvm Festivvm : Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton NY, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987, p. 65-148.

Brunello (Franco), *Arti e mestieri a Venezia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Vicence, Neri Pozza, 1980.

Caselli (Cristian), « Cristiani alla corte del Conquistatore: la testimonianza di Niccolò Sagundino », in *L'Europa*, p. 189-226.

Cataldi Palau (Annaclara), « Learning Greek in Fifteenth-Century Constantinople », *in id.*, *Studies in Greek manuscripts*, Spolète, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2008, p. 219-234.

Chalkokondyles, ed. I. Bekker, Bonn, Weber, 1843.

Christ (Georg), *Trading Conflicts : Venetian Merchants and Mamluk Officials in Late Medieval Alexandria*, Leyde-Boston, Brill, 2012.

Chrysostomides (Julian), « Venetian Commercial Privileges under the Palaeologi », *Studi Veneziani* XII, 1970, p. 267-356.

Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, texte grec éd. György Moravcsik, trad. Romilly James H. Jenkins, Washington DC, 1967 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 1).

Constantinus Porphyrogenitus, *De thematibus et de administratio imperio…*, éd. Immanuel Bekkerus, Bonn, imp. Weber, 1840.

Corpus chronicorum bononiensium, éd. Albano Sorbelli, *in* Giosuè Carducci, Vittorio Fiorini dir., *Rerum italicarum scriptores*, t. XVIII/1, vol. IV, Bologne, Zanichelli, 1924.

Del Treppo (Mario), « Federigo Melis, storico », in *Studi in memoria di Federigo Melis*, vol. I, Naples, Giannini, 1978, p. 1-87 (disponible à l'adresse : www.istitutodatini.it/schede/melis/htm/melis3_7.htm ; dernier accès : 24 janv. 2013).

Delatte (Armand) éd., *Les Portulans grecs*, Liège-Paris, Faculté de Philosophie et Lettres-E. Droz, 1947.

Dennis (George T.), « The Byzantine-Turkish Treaty of 1403 », *Orientalia Christiana Periodica* XXXIII, 1967, p. 72-88.

Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontorio – de Campis über den Osmanenstaat um 1475, éd. Franz Babinger, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1957.

Diehl (Charles), *Une République patricienne : Venise*, Paris, Flammarion, 1915.

Dirimtekin (Feridun), « 1453 muhasarası esnasında Bizans'ın nüfusu », *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni* 149, 1954.

Duda (Herbert W.), « Franz Babinger », *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 118, 1968, p. 317-323.

Dukas, *Historia Turco-Byzantina*, ed. I. Bekker, Bonn, 1834.

Duran i Duelt (Daniel), « Tension et équilibre dans les petites communautés d'Occidentaux à Constantinople : l'exemple des Catalans au XV[e] siècle », *in* Balard, Ducellier dir., *Migrations*, p. 97-103.

EI[2] : *Encyclopédie de l'islam*, vol. I, éd. Hamilton Alexander R. Gibb, Johannes H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht, Bernard Lewis, Charles Pellat, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1960 ; vol. II, éd. Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht, Brill-Maisonneuve et Larose, 1965 ; vol. III, éd. Bernard Lewis, Victor-Louis Ménage, Charles Pellat, Joseph Schacht, 1971 ; vol. IV, éd. Emeri van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat, Clifford E. Bosworth, 1978 ; vol. VI, éd. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Charles Pellat, 1991 ; vol. VIII, éd. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Gérard Lecomte, Leyde, Brill, 1995 ; vol. IX, éd. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Gérard Lecomte, 1998 ; vol. X, éd. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, 2002 ; vol. XII, *Supplément*, éd. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, 2007.

Ellinger (Ekkehard), *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945)*, Edingen-Neckarhausen, Deux Mondes, 2006.

Faroqhi (Suraiya), « Ṣāmsūn », in *EI*[2], vol. VIII, p. 1087-1089.

Faroqhi (Suraiya), « Izmīd », in *EI*[2], vol. XII, p. 480-481.

Feneşan (Christina), « Franz Babinger : ein deutscher Beitrag zur rumänischen Osmanistik », *Revue des études sud-est européennes* 32, 1994, p. 313-322.

Fleet (Kate), « The Treaty of 1387 between Murād I and the Genoese », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 56/1, 1993, p. 13-33.

Fleet (Kate), *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State : the Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Foss (Clive F. W.), « Herakleia Pontike », *in* Alexander P. Kazhdan dir., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 915-916.

Franceschi (Franco), Goldthwaite (Richard A.), Mueller (Reinhald C.) dir., *Il Rinascimento italiano e l'Europa -IV- Commercio e cultura mercantile*, Trévise, Fondazione Cassamarca-Angelo Colla, 2007.

Ganchou (Thierry), « Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations "étrangères" de l'élite byzantine au XV[e] siècle », *in* Balard, Ducellier dir., *Migrations*, p. 149-229.

Ganchou (Thierry), « Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès, "chomerchier di pesi" à Constantinople (flor. 1401-1449) », *Revue des études byzantines* 61, 2003, p. 49-95 (disponible sur le portail Persée, www.persee.fr).

Ganchou (Thierry), « Les *ultimae voluntates* de Manuel et Iôannès Chrysolôras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople », *Byzantinistica* VII, 2005, p. 195-285.

Ganchou (Thierry), « L'ultime testament de Géôrgios Goudélès, homme d'affaires, *mésazôn* de Jean V et *ktètôr* (Constantinople, 4 mars 1421) », *Travaux et mémoires* 16, 2010 : *Mélanges Cécile Morrisson*, p. 277-358.
Gérolymatou (Maria), « Le commerce, VII[e]-XV[e] siècle », *in* Geyer, Lefort dir., *La Bithynie*, p. 485-498.
Gérolymatou (Maria), « Κωνσταντινούπολη-Θράκη-Βιθυνία: η οικονομική μαρτυρία του Giacomo Badoer », *in* Nikos G. Moschonas dir., *Money and Markets in the Palaeologan Era, International Scientific Symposium, Chalkis, 22-24 May 1998*, Athènes, Hellenic National Research Foundation, 2003, p. 113-132.
Geyer (Bernard), Lefort (Jacques) dir., *La Bithynie au Moyen Âge*, Paris, Lethielleux, 2003.
Giovanni da Uzzano, *La pratica della mercatura*, *in* Giovanni Francesco Pagnini dir., *Della decima e delle altre gravezze*, t. IV, Lisbonne-Lucques, Bouchard, 1766.
Grimm (Gerhard), « Franz Babinger (1891-1967) : ein lebensgeschichtlicher Essay », *Die Welt des Islams* 38, 1998, p. 286-333.
Guadan (Antonio M. de), « Las equivalencias monetarias del Mediterráneo Oriental en el periodo 1436-40 », *Acta numismatica* III, 1973, p. 149-161.
Gullino (Giuseppe), « Cocco, Giacomo », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXVI, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, p. 518-519.
Halecki (Oskar), *Un empereur de Byzance à Rome : vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie, Nakładem Towarzystwa naukowego warszawskiego, 1930.
Hasluck (Frederick William), « The Mosques of the Arabs in Constantinople », *Annual of the British School at Athens* XXII, 1916-1918, p. 157-174, rééd. in *id.*, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. II, éd. Margaret M. Hasluck, Oxford, Clarendon Press, 1929, p. 717-735.
Heers (Marie-Louise), « Les Génois et le commerce de l'alun à la fin du Moyen Âge », *Revue d'histoire économique et sociale* XXXII, 1954, p. 31-53.
Heers (Jacques), *Gênes au XV[e] siècle : activité économique et problèmes sociaux*, Paris, Service d'édition et de vente des publications de l'Éducation nationale, 1961.
Heyd (Wilhelm), *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, vol. II, éd. Raynaud Furcy, Leipzig, Harrassowitz, 1885, rééd. 1923.
Heywood (Colin J.), « Malḳara », in *EI*², vol. VI, p. 275-276.
Heywood (Colin), « Mehmed II and the Historians: the Reception of Babinger's *Mehmed der Eroberer* during Half a Century », *Turcica* 40, 2008, p. 295-344.
Hocquet (Jean-Claude), « Giacomo Badoer, marchand-drapier à Constantinople et les draps du nord de l'Europe », in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 160/I, 2002, p. 71-89.
Hocquet (Jean-Claude), *Venise et la mer, XII[e]-XVIII[e] siècle*, Paris, Fayard, 2006.
Hocquet (Jean-Claude), « Giacomo Badoer et le commerce de l'alun et des cendres à Constantinople au XV[e] siècle », *Thesaurismata* XXXVII, 2007, p. 87-99.

Hocquet (Jean-Claude), « Le réseau d'affaires de Giacomo Badoer, marchand vénitien à Constantinople (1436-1440) », *Studi veneziani* LXI, 2010, p. 57-79.

Hopf (Charles), *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin, Weidmann, 1872.

Hopf (Charles), Dethier (Philippe-Antoine) dir., *Monumenta Hungariae Historica* XXII, Budapest, 1872, 1re partie, p. 267-279.

Hoshino (Hidetoshi), *Industria tessile e commercio internazionale nella Firenze del Tardo Medioevo*, Florence, Olschki, 2001.

Iida (Miki), « Trades in Constantinople in the First Half of the Fifteenth Century », *Mediterranean World* 15, 1988, p. 41-49.

Ikovski (P. P.), « Jacopo De Promontorio de Campis, governo et Entrate del Gran Turco, 1475 : Stato del Gran Turco » (trad., original, commentaires), *Известия на Българското историческо дружество* IX, 1929, p. 5-80.

Il Libro dei Conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli, 1436-1440), éd. Umberto Dorini, Tommaso Bertelè, Rome, Istituto Poligrafico dello Stato, 1956.

İnalcık (Halil), « Bursa », in *EI²*, vol. I, p. 1374-1376.

İnalcık (Halil), « Gelibolu », in *EI²*, vol. II, p. 1005-1010.

İnalcık (Halil), « Imtiyāzāt », in *EI²*, vol. III, p. 1208-1219.

İnalcık (Halil), « Istanbul », in *EI²*, vol. IV, p. 233-259.

İnalcık (Halil), Quataert (Donald) dir., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

İnalcık (Halil), « The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600 », *in* İnalcık, Quataert dir., *An Economic and Social History*, p. 9-410.

Iorga (Nicolae) éd., *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle, Ire série*, Paris, Leroux, 1899 ; *IIIe série*, 1902 ; *IVe série : 1453-1476*, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine, 1915.

Ives (Herbert. E.), *The Venetian Gold Ducat and its Imitations*, éd. Philip Grierson, New York, American Numismatic society, 1954.

Jacoby (David), « Foreigners and the Urban Economy in Thessalonike, ca. 1150 – ca. 1450 », *Dumbarton Oaks Papers* 57, 2003, p. 85-132.

Jacoby (David), « Production et commerce de l'alun oriental en Méditerranée, XIe-XVe siècles », *in* Philippe Borgard, Jean-Pierre Brun, Maurice Picon dir., *L'Alun de Méditerranée, Actes du colloque international, Naples et Lipari, 4-8 juin 2003*, Naples – Aix-en-Provence, Centre Jean-Bérard – Centre Camille-Julian, 2005, p. 219-267.

Kafadar (Cemal), « A Death in Venice (1575) : Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima », *Journal of Turkish Studies* 10, 1986 : Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin dir., *Raiyyet Rüsûm : Essays Presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*, p. 191-218.

Kissling (Hans Joachim), « Franz Babinger (1891-1967) », *Südost-Forschungen* 26, 1967, p. 375-379, rééd. *in* Babinger, *Aufsätze*, vol. III, p. 338-342.

Kramers (Johannes Hendrik), « Sīnūb », in *EI²*, vol. IX, p. 678-679.

Külzer (Andreas), *Ostthrakien (Eurōpē)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

Kyriakidis (Stilpon P.), « Θρακικά ταξείδια: Μπουρού Καλέ-Αναστασιούπολις-Περιθεώριον », *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος*, 1931.

La Route de Samarkand au temps de Tamerlan : relation du voyage de l'ambassade de Castille à la cour de Timour Beg par Ruy González de Clavijo, 1403-1406, trad. et comm. Lucien Kehren, Paris, Imprimerie nationale, 2002.

Laiou-Thomadakis (Angeliki E.), « The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System: Thirteenth-Fifteenth Centuries », *Dumbarton Oaks Papers* 34-35, 1980-1981, p. 177-222.

Laiou (Angeliki), « Constantinople sous les Paléologues », *in* Angeliki Laiou, Cécile Morrisson dir., *Le Monde byzantin -III- Byzance et ses voisins, 1204-1453*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 131-143.

Laiou (Angeliki E.), Bouras (Charalambos), Morrisson (Cécile), Oikonomides (Nicolas), Pitsakis (Constantine) dir., *The Economic History of Byzantium: from the Seventh through the Fiftheenth Century*, vol. 2, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002.

Laiou (Angeliki), Morrisson (Cécile), « De la menace serbe à la conquête turque (1341-1453) », *in* Laiou, Morrisson dir., *Le Monde byzantin III*, p. 31-67.

Laiou (Angeliki), Morrisson (Cécile) dir., *Le Monde byzantin -III- Byzance et ses voisins, 1204-1453*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Lambros (Spyridon P.), « Υπόμνημα περί των ελληνικών χώρων και εκκλησιών κατά τον δέκατον πέμπτον αιώνα », *Νέος Ελληνομνήμων* VII, 1910, p. 360-371.

Lefort (Jacques), « Les communications entre Constantinople et la Bithynie », *in* Cyril Mango, Gilbert Dagron, Geoffrey Greatrex dir., *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot, Variorum, 1995, p. 207-218.

Lefort (Jacques), « Badoer et la Bithynie », *Travaux et mémoires* 14, 2002 : *Mélanges Gilbert Dagron*, p. 373-384.

Lefort (Jacques), « Les grandes routes médiévales », *in* Geyer, Lefort dir., *La Bithynie*, p. 461-472.

L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453, Atti del XLIV convegno storio internazionale, Todi, 7-9 ott. 2007, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2008.

Ljubić (Sime) éd., *Listine o odnošajih izmedju južnoga slaventsva i mletačke republike -IV- 1358-1403*, Zagreb, Knjižarnici jug. Akademije, 1874.

Luzzatto (Gino), *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venise, Marsilio, 1995.

Magdalino (Paul), « Medieval Constantinople : Built Environment and Urban Development », *in* Laiou *et al.* dir., *The Economic History*, p. 529-537.

Majer (Hans Georg), « Ein osmanisches Budget aus der Zeit Mehmeds des Eroberers », *Der Islam* 59, 1982, p. 40-63 ; trad. en turc : « Fatih Sultan Mehmet Zamanında bir Osmanlı Bütçesi », *Tarih İncelemeleri Dergisi* 3, 1987, p. 115-140.

Majeska (George P.), *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

Martinori (Edoardo), *La moneta: vocabolario generale*, Rome, Istituto italiano di numismatica, 1915.

Matschke (Klaus-Peter), « Commerce, Trade, Markets, and Money: Thirteenth-Fifteenth Centuries », *in* Laiou *et al.* dir., *The Economic History*, p. 771-806.

Matschke (Klaus-Peter), « The Late Byzantine Urban Economy », *in* Laiou *et al.* dir., *The Economic History*, p. 465-495.

Matschke (Klaus-Peter), compte rendu de N. G. Moschonas dir., *Money and Markets in the Palaeologan Era*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 56, 2006, p. 351-355.

Matschke (Klaus-Peter), *Das spätbyzantinische Konstantinopel: alte und neue Beiträge zur Stadgeschichte zwischen 1261 und 1453*, Hambourg, Dr. Kovač, 2008.

Matschke (Klaus-Peter), « Die Bedeutung des Schwarzmeerraumes für Stadtwirtschaft und Stadtgesellschaft von Konstantinopel in spätbyzantinischer Zeit : Das Chogia-Ise-Puzzle », *in id., Das spätbyzantinische Konstantinopel*, p. 491-541.

Matschke (Klaus-Peter), « Some Merchant Families in Constantinople Before, During and After the Fall of the City », *in id., Das spätbyzantinische Konstantinopel*, p. 465-489.

McKee (Sally), « Gli schiavi », *in* Franceschi *et al.* dir., *Il Rinascimento italiano IV*, p. 339-365.

Melis (Federigo) éd., *Documenti per la storia economica dei secoli XIII-XVI*, Florence, Olschki, 1972.

Ménage (Victor-Louis), « Enos », in EI^2, vol. II, p. 715-716.

Minghiras (Alina), « Étude d'un compte de "voyage à Trébizonde" à travers le "livre de comptes" de Giacomo Badoer (1436-1440) », *in* Balard, Ducellier dir., *Migrations*, p. 91-96.

Mordtmann (Johann Heinrich), « Constantinopel », in *Enzyklopädie des Islam*, vol. I, éd. Martijn T. Houtsma, Thomas W. Arnold, René Basset, Leyde-Leipzig, Brill, 1913.

Mordtmann (Johann Heinrich), « Ereghli » I, in EI^2, vol. II, p. 723.

Mordtmann (Johann Heinrich), « Isfendiyār-Oghlu », in EI^2, vol. IV, p. 113-114.

Morozzo della Rocca (Raimondo), « Badoer, Giacomo », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, 1963, p. 109-110.

Morrisson (Cécile), « Les noms des monnaies sous les Paléologues », *in* Werner Seibt dir., *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, p. 151-162.

Morrisson (Cécile), « Coin Usage and Exchange rates in Badoer's *Libro dei Conti* », *Dumbarton Oaks Papers* 54, 2001, p. 217-244.

Morrisson (Cécile), « Money, Coins and the Economy », *in* Paul Stephenson dir., *The Byzantine World*, Londres-New York, Routledge, 2010, p. 34-46.

Müller (Giuseppe) éd., *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi fino all'anno MDXXXI*, Florence, Cellini e C., 1879.

Necipoğlu (Nevra), « Ottoman Merchants in Constantinople during the First Half of the Fifteenth Century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 16, 1992, p. 158-169.

Necipoğlu (Nevra), « Byzantines and Italians in Fifteenth-Century Constantinople : Commercial Cooperation and Conflict », *New Perspectives on Turkey* 12, 1995, p. 129-143.

Necipoğlu (Nevra), *Byzantium between the Ottomans and the Latins : Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Niketas Choniates, ed. Immanuel Bekker, Bonn, 1835 (disponible aussi sur Google Books).

Oberländer Târnoveanu (Ernest), « Moldavian Merchants and Commerce in Constantinople in the 15th Century in the "Book of Accounts" of Giacomo Badoer », *Études byzantines et post-byzantines* II, 1991, p. 165-180.

Oikonomidès (Nicolas), *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand – J. Vrin, 1979.

Olgiati (Giustina), « Il commercio dell'allume nei domini dei Gattilusio nel XV secolo », *in* Andreas Mazarakis dir., *Οι Γατελούζοι της Λέσβου, Πρακτικά συνεδρίου, Μυτιλήνη, 9-11 Σεπτ. 1994*, Athènes, 1996, p. 373-398.

Ornato (Ezio), Busonero (Paola), Munafò (Paola F.), Storace (M. Speranza), *La carta occidentale nel Tardo Medioevo -I- Problemi metodologici e aspetti qualitativi*, Rome, Istituto centrale per la patologia del libro, 2001.

Pamuk (Şevket), « Appendix: Money in the Ottoman Empire, 1326-1914 », *in* İnalcık, Quataert éd., *An Economic and Social History*, p. 947-985.

Pamuk (Şevket), *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Pegolotti (Francesco Balducci), *La pratica della mercatura*, éd. Allan Evans, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1936.

Pere (Nuri), *Osmanlılarda Madenî Paralar : Yapı ve Kredi Bankasının Osmanlı Madenî Paraları Koleksiyonu*, Istanbul, Doğan Kardeş Matbaacılık, 1968.

Prodan (Dan), *Franz Babinger en Roumanie (1935-1943) : étude et sources historiques*, Istanbul, Isis, 2003.

Romanin (Samuele), *Storia documentata di Venezia*, Venise, 1853-1861, 10 vol.

Rosmini (Carlo, de'), *Vita e disciplina di Guarino Veronese e de' suoi discepoli*, vol. III, Brescia, Bettoni, 1806.

Sahillioğlu (Halil), « Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries », *Turcica* 17, 1985, p. 43-112.

Sauvaget (Jean), « Notes sur la colonie génoise de Péra », *Syria* XV, 1934, p. 252-275.

Scarpari (Rita), *Le Voci delle merci nel Libro dei Conti di Giacomo Badoer*, mémoire de maîtrise, Université de Florence, 1952-1953.

Schiltberger (Johannes), *Captif des Tatars*, trad. Jacques Rollet, Toulouse, Anacharsis, 2008.

Schneider (Alfons Maria), *Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

Setton (Kenneth M.), *The Papacy and the Levant (1204-1571) -I- The Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1976 ; *-II- The Fifteenth Century*, 1978.

Šitikov (Mikhail M.), « Константинополь и венецианская торговля в первой половине XV в. по данным книги счетов Джакомо Бадоера (Деловые круги Константинополя) », *Византийский временник* XXX, 1969, p. 48-62.

Sopracasa (Alessio), « Les marchands vénitiens à Constantinople d'après une *tariffa* inédite de 1482 », *Studi veneziani* n.s. LXIII, 2011, p. 49-218.

Sopracasa (Alessio), *Venezia e l'Egitto alla fine del Medioevo: le tariffe di Alessandria*, Alexandrie, Centre d'études alexandrines (en cours de publication).

Soustal (Peter), *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991.

Spallanzani (Marco), *Oriental Rugs in Renaissance Florence*, Florence, Studio per Edizioni Scelte, 2007.

Spandugino (Theodoro), *De la origine degli imperatori ottomani*, in *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge* IX, éd. Constantin N. Sathas, Paris, Maisonneuve, 1890, p. 133-261.

Stöckly (Doris), *Le Système de* l'Incanto *des galées du marché à Venise (fin du XIII*e*-milieu du XV*e *siècle)*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1995.

Tafur (Pero), *Andanças e viajes*, éd. Miguel Ángel Pérez Priego, Séville, Fundación José Antonio de Castro, 2009.

Thiriet (Freddy) éd., *Régestes des délibérations du sénat de Venise concernant la Romanie -I- 1329-1399*, Paris-La Haye, Mouton, 1958 ; *-II- 1400-1430*, 1959 ; *-III- 1431-1463*, 1961.

Thiriet (Freddy) éd., *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Romanie -II- 1364-1463*, Paris-La Haye, Mouton, 1971.

Thomas (George Martin), Predelli (Ricardo) éd., *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis illustrantia -II- 1351-1454*, Venise, Sumptibus societatis, 1899.

Tomaschek (Wilhelm), *Zur Kunde der Hämus-Halbinsel -II- Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundungen des Arabers Idrîsî*, Vienne, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1887.

Tomaschek (Wilhelm), *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienne, Akademie der Wissenschaften, 1891.

Traité d'Emmanuel Piloti sur le Passage en Terre Sainte (1420), éd. Pierre-Herman Dopp, Louvain-Paris, E. Nauwelaerts – Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

Trapp (Erich) dir., *PLP: Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, fasc. 1, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976 ; fasc. 2, 1977.

Trapp (Erich), « Plagiat in der Geschichtsschreibung Mehmeds II.? Byzantinische Tradition in moderner Zeit », *in* Wolfram Hörander, Johannes

Koder, Otto Kresten, Erich Trapp dir., *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, Vienne, Beevar, 1984, p. 321-332.

Tucci (Ugo), « Il patrizio veneziano mercante e umanista », in *id.*, *Mercanti, navi, monete nel Cinquecento veneziano*, Bologne, Il Mulino, 1981, n° 1.

Tucci (Ugo), « La formazione dell'uomo d'affari », *in* Franceschi *et al.* dir., *Il Rinascimento IV*, p. 481-498.

Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlügü, Istanbul, SEV, 2005, réimpr. de l'éd. de 1999.

Vatin (Nicolas), « L'ascension des Ottomans (1362-1451) », *in* Robert Mantran dir., *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 37-116.

Verdiani (Carlo), « Balabano », *Lingua Nostra* XVI/2, 1955, p. 43-45.

Verlinden (Charles), *L'Esclavage dans l'Europe médiévale -II- Italie, colonies italiennes du Levant, Levant latin, Empire byzantin*, Gand, Rijksuniversiteit te Gent, 1977.

Voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière, éd. Charles Schefer, Paris, Leroux, 1892.

Yerasimos (Stéphane), « Üsküdār », in *EI*², vol. X, p. 997-998.

Zachariadou (Elisabeth A.), « Süleyman çelebi in Rumili and the Ottoman chronicles », *Der Islam* 60/2, 1983, p. 268-296, rééd. in *id.*, *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, nº XI.

Zachariadou (Elisabeth A.), « The Conquest of Andrianople by the Turks », in *id.*, *Romania and the Turks, c. 1300-c. 1500*, Londres, Variorum Reprints, 1985, nº 12.

Zachariadou (Elisabeth A.), « Notes on the *subaşis* and the early *sancakbeyis* of Gelibolu », in *id.* dir., *The Kapudan Pasha: his Office and his Domain*, Rethymno, Crete University Press, 2002, p. 61-68, rééd. in *id.*, *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, nº XVI.

Zachariadou (Elisabeth A.), « The "Old Akçe" in the first half of the XVth century », *in* Sebastian Kolditz, Ralf C. Müller dir., *Geschehenes und Geschriebenes: Studien zu Ehren von Günther S. Henrich und Klaus-Peter Matschke*, Leipzig, Eudora-Verlag, 2005, p. 103-108.

NOTE SUR L'ENTRÉE D'ALGER SOUS LA SOUVERAINETÉ OTTOMANE (1519-1521)

Pour rendre compte des circonstances de l'entrée d'Alger au sein de l'Empire ottoman, les historiens ont été jusqu'il y a peu tributaires de l'*Histoire des rois d'Alger* de Diego de Haëdo, qui fut longtemps la source la plus utilisée pour étudier l'histoire des frères Barberousse[1]. Selon Haëdo, après la soudaine mort d'Oruç chassé de Tlemcen en mai 1518[2], son frère Hayrü-d-din, demeuré à Alger, eut pour premier geste, à l'annonce de ce décès, de solliciter la protection du souverain ottoman Selîm Ier, à qui il promettait de verser tribut ; le sultan, faisant bon accueil à cette demande, lui donna 2 000 soldats, autorisa tous les volontaires à se rendre au Maghreb et accorda aux janissaires d'Alger les mêmes droits dont jouissaient ceux d'Istanbul ; au printemps suivant, Ugo de Moncada quittait la Sicile sur l'ordre de Charles Quint pour expulser Hayrü-d-dîn d'Alger, mais la tempête transforma l'expédition en désastre[3]. Malgré des anachronismes – outre la mention à cette date ancienne de « janissaires » d'Alger, la chronologie retenue amenait à

Nicolas Vatin, directeur de recherche au CNRS, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, UMR 8032 : Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques, 190-198 avenue de France, 75244 Paris Cedex 13
nicolas.vatin@ehess.fr

1 Cf. Soucek, « Remarks on some Western and Turkish Sources ».
2 Cf. La Véronne, *Oran et Tlemcen*, p. 25, qui date de mai ou juin 1518 la mort d'Oruç. Il s'agit plutot du mois de mai, puisqu'une lettre de Palerme du 31 mai signale déjà son décès : cf. Sanudo XXV, 466.
3 Haëdo, *Histoire des rois d'Alger*, p. 50-51.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 131-166. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988848

dater de 1519 l'expédition de Moncada, qui eut lieu en août 1518 – cette version des événements fut reprise par le père Dan au XVIIe siècle, par Grammont au XIXe siècle et, au XXe siècle, par Julien et par Wolf dans un livre de 1979[4]. Mantran propose un récit très proche, tout en présentant l'appel à Selîm Ier comme postérieur à l'expédition de Moncada[5]. Telle est également la version de Bunes, qui considère que H̱ayrü-d-dîn se décida après l'attaque de la flotte de Moncada, en août 1518, et écrit un peu plus loin qu'il lui avait fallu un an pour consolider sa position à Alger[6]. Hess date du règne de Selîm Ier, à un moment entre 1517 et 1520, l'acte symbolique par lequel H̱ayrü-d-dîn fit dire le prône et battre monnaie à Alger au nom du sultan ottoman[7]. De son côté, Abun-Nasr se borne à constater que l'on ignore la date exacte de l'entrée de H̱ayrü-d-dîn au service de la Porte[8], tandis que Fisher, dans son ouvrage de 1957, soulignait qu'il n'avait trouvé aucune source confirmant une demande d'aide à Selîm Ier pour repousser Moncada[9].

Or la publication en 1976, par les soins de A. Temimi, d'un document conservé dans les archives du palais de Topkapı a enfin fourni le document incontestable dont G. Fisher déplorait l'absence. Il s'agit de la traduction en turc ottoman d'une lettre se présentant comme adressée au sultan par la population d'Alger, datée sans ambiguïté de la première décade de *ẕî-l-ḳaʿde* 925, autrement dit de la décade du 25 octobre au 3 novembre 1519[10].

[4] Dan, *Histoire de Barbarie*, p. 87-88 ; Grammont, *Histoire d'Alger*, p. 48 (qui ajoute que les promesses de Selîm Ier attirèrent à Alger 4 000 Turcs armés d'arquebuses) ; Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, p. 256 (qui precise que ces renforts permirent à H̱ayrü-d-dîn de repousser Moncada) ; Wolf, *The Barbary Coast*, p. 9-10. C'est la vulgate reprise dans les synthèses récentes, plus ou moins solides, de : Chevallier, *Les Trentes premières années*, p. 42-43 ; Hervé, *Les Débuts de la régence*, p. 9-10.

[5] Mantran, « Hayr ed-din Barberousse », p. 82-83.

[6] Bunes, *Los Barbarroja*, p. 76-91.

[7] Hess, *The Forgotten Frontier*, p. 65.

[8] Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, p. 164 .

[9] Fisher, *Barbary Legend*, p. 50-51. Au demeurant, les observations de Fisher sont contestables, dans la mesure où il considère que les frères Barberousse étaient de toute manière déjà des représentants ottomans. Il fait en effet valoir qu'il ne notait pas de changement dans les relations, évidemment anciennes selon lui, avec la Porte ; que cette aide n'aurait pas pu venir si vite et qu'elle aurait prémuni H̱ayrü-d-dîn contre l'obligation de se retirer à Djidjelli quelques temps après (sur ce point on peut le suivre) ; enfin qu'il était normal que H̱ayrü-d-dîn avertît le sultan de la mort du représentant ottoman et de sa propre reconnaissance provisoire comme chef par les soldats.

[10] Doc. E-6456 des archives du palais de Topkapı, éd. A. Temimi, « Lettre de la population algéroise ».

Il n'y a donc plus de doute aujourd'hui sur le moment où Hayrü-d-dîn envoya une délégation à Selîm Ier. Des textes plus récents prennent d'ailleurs acte de ce nouvel élément de datation[11]. Il me semble néanmoins que l'on peut aller au delà de la seule affirmation de ce repère chronologique et reprendre le dossier pour préciser tant le déroulement de cette mission que son contexte. Tel est le modeste but de cet article fondé sur l'exploitation de quelques sources, toutes bien connues, mais qui, à ma connaissance, n'ont jamais été confrontées systématiquement à ce jour[12]. À cette occasion, je me suis permis de réaliser une translittération en caractères latins de la lettre publiée par A. Temimi en caractères arabes, avec ma propre traduction française.

*

Avant de revenir sur le contexte et donc sur les raisons du choix politique de se tourner à l'automne 1519 vers le souverain ottoman, il convient de s'interroger sur les relations entretenues pas les Barberousse avec la mère patrie. On sait qu'Oruç, client du prince Ḳorḳud, avait fui le territoire ottoman quand, quelques mois après la montée de Selîm Ier sur le trône, il apparut que son patron était condamné ; puis que le cadet, Hıẓır Hayrü-d-dîn, avait jugé plus prudent de s'éloigner à son tour. Les deux frères, qui s'étaient retrouvés à Djerba, avaient décidé de s'entendre avec le sultan hafside de Tunis, s'engageant à lui livrer le quint sur leurs prises en course[13]. Ils n'étaient donc plus les sujets, et encore moins les serviteurs, du sultan ottoman.

Il semble pourtant que les contacts n'aient pas été entièrement rompus. Les *Ġazavât-ı Hayrü-d-dîn Paşa* évoquent en effet l'envoi en hommage à Istanbul d'une belle prise, un bateau français capturé au printemps 1515, avant le siège de Bougie qui allait se dérouler dans l'été et l'automne suivant :

[11] Gallotta, « Khayr al-Dīn », p. 1188 ; Merouche, *Recherches II*, p. 52 ; Turan, « Barbaros Hayreddin Paşa », p. 66 ; Soucek, « The Ottoman Conquest », p. 82. Déjà en 1936, A. Samih, *Şimali Afrika'da Türkler*, p. 83, n. 3, en se fondant sur l'inscription de la mosquée de Hayrü-d-dîn, avait conclu que celui-ci était encore indépendant en 926/23 décembre 1519-11 décembre 1520.

[12] Il s'agit principalement, outre le document des archives de Topkapı, des *Ġazavât-ı Hayrü-d-dîn Paşa* et des *Diarii* de M. Sanudo. En ce qui concerne les *Ġazavât* rédigés par Seyyîd Murâd en grande partie à partir des souvenirs de Hayrü-d-dîn lui-même, je renvoie à l'édition de A. Gallotta dans *Studi Magrebini* XIII.

[13] Cf. Soucek, « The Rise of the Barbarossas » ; Vatin, « "Comment êtes-vous apparus ?" ».

> « Il y avait un capitaine du nom de Muḥîyü-d-dîn Re'îs, qui était le fils de la sœur de feu Kemâl Re'îs : ils firent venir cette *bârçâ* française et la lui remirent, et l'envoyèrent au seuil de félicité. Ils préparèrent des cadeaux pour les pachas alors en fonction et les embarquèrent et les envoyèrent. Ce capitaine déploya ses voiles et, le temps passant, arriva en une heure bénie à Istanbul, où il entra. Il se prosterna devant le seuil de félicité et remit ce qui revenait à chacun selon les instructions qu'il avait reçues. Ils prirent les cadeaux, et quand on eut informé Son Excellence le *pâdişâh* fortuné, on rédigea des patentes à leurs noms et à ceux des capitaines qui se trouvaient là – Ḳurdoġlı Muḥîḥü-d-dîn Re'îs et autres –, qui leur furent expédiés avec des lettres d'approbation par les bons soins de Muḥîyü-d-dîn (le parent de Kemâl) sur deux galères que l'on arma et sur lesquelles le *ḳapûdân* de l'époque plaça un de ses hommes capables »[14].

De retour de la campagne de Çaldıran, Selîm Ier n'arriva cette année-là à Istanbul qu'en juillet avant de repartir pour Andrinople où il était de retour le 18 septembre[15]. Quant aux deux bateaux dont il est question, toujours si l'on suit le récit des *Ġazavât*, c'est au printemps 1516 qu'ils arrivèrent à Tunis[16], ayant sans doute hiverné au Levant. En dehors du récit de Kâtib Çelebi[17] – fondé sur celui des *Ġazavât* –, on n'a aucune trace de réception par le sultan ou les vizirs de l'envoyé des corsaires de Tunis. Il ne s'ensuit pas nécessairement que l'épisode est inexact. Mais à supposer que l'on en admette la véracité, l'envoi de cadeaux à la Porte se situe à un moment où Oruç n'a pas encore commencé son expansion territoriale : conquête de Djidjelli, nouvelle tentative contre Bougie, mainmise sur Alger. On remarquera d'ailleurs que l'initiative semble venir du seul H̱ayrü-d-dîn et que l'arrivée des deux bateaux venus d'Istanbul coïncide avec celle d'İsḥaḳ, le troisième frère, qui « avait armé un bateau pour les ramener à Mytilène »[18]. Enfin il n'est pas indifférent que Ḳurdoġlı soit particulièrement désigné parmi les capitaines

[14] « *Bir re'îs var idi adına Muḥîyü-d-dîn Re'îs dérler idi merḥûm Kemâl Re'îsüñ hemşîresi oġlı idi ol efrence bârcâsın getürüb aña teslîm édüb âsitâne-i sa'âdete irsâl eylediler ve daẖi ol zamânda olan paşalara pişkeş yaraġın bile görüb içine ḳoyub gönderdiler ol daẖi yelkenleri açub mürûr-ı eyyâm ile bir mübârek sâ'atda gelüb İstanbûla girüb âsitâne-i sa'âdete yüz urub sipâriş olınan uslûb üzre her birin yerlü yerine teslîm eyledi ve anlar daẖi alub devletlü pâdişâh ḥaẓretlerine i'lâm édicek anlaruñ ve anda olan Ḳurd oġlı Muḥîyü-d-dîn Re'îs ve sâ'ir re'îsler nâmına menşûr yazub taḥsînnâmeler ile Kemâl ẖışmı Muḥîyü-d-dîn Re'îs ile iki pâre ḳâdırġa ṭonadub ve ol zamânda ḳapûdân olan begüñ bir yarar âdemin bile ḳoşub gönderdiler* » (*Ġazavât*, 43 ro-vo).

[15] Cf. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, p. 87.

[16] *Ġazavât*, 50 ro.

[17] Kâtib Çelebi, *The History of the Maritime Wars*, p. 30.

[18] « *Ve bir pâre gemi daẖi [H̱ayrü]-d-dîn Re'îsüñ ulu ḳarındaşı İsḥâḳ ṭonadmış bunları alub yine Midillüye iletmege* » (*Ġazavât*, 50 ro).

auxquels étaient destinée une « lettre d'approbation » (*taḥsînnâme*) : on sait en effet qu'à la fin de l'été il rejoignit la flotte ottomane de Selîm Ier[19]. Ainsi l'hommage de son butin fait au sultan et aux vizirs par H̱ayrü-d-dîn en 1515, si l'on en admet la réalité, doit sans doute être plutôt interprété comme une tentative de retour en grâce, plus facile peut-être à obtenir pour lui que pour Oruç, qui avait été plus compromis avec Ḳorḳud. L'allusion, assez peu claire, à un retour vers Mytilène prévu par İsḥaḳ apparaîtrait alors plus cohérente. Dans la mesure où les *Ġazavât* s'efforcent de maintenir la fiction du maintien ininterrompu d'un lien naturel de soumission des deux frères au sultan ottoman[20] – nous verrons plus loin Selîm Ier désigner H̱ayrü-d-dîn comme son « *ḳul* fils de son *ḳul* » –, on conçoit que l'auteur préfère ne pas placer sous ce jour – celui d'une tentative de retour en grâce – un épisode qui, de ce fait, demeure assez obscur. De toute manière, au moment où l'on nous dit qu'arriva la réponse du sultan, la position des Barberousse avait changé : maîtres d'Alger, ils n'étaient plus des corsaires en rupture de ban, mais de petits princes indépendants. Ḳurdoġlı pouvait bien choisir de rentrer dans le rang ; pour eux, leur avenir était au Maghreb.

Les morts d'İsḥaḳ puis d'Oruç contraint d'abandonner Tlemcen (reconquise par la dynastie locale avec l'appui des Espagnols d'Oran) ne semblent pas avoir amené H̱ayrü-d-dîn, dans un premier temps, à revenir sur cette position. Son frère était mort à la fin de mai 1518 ; en août de cette même année, lui-même avait repoussé les troupes espagnoles d'Ugo de Moncada. Ce n'est donc qu'au bout d'un an que l'appel à Selîm eut lieu. Force est par conséquent de conclure, en dépit du thème du lien indéfectible avec la Porte sur lequel aime à insister l'auteur des *Ġazavât*, que pendant un an H̱ayrü-d-dîn s'estima assez fort pour s'imposer comme roi indépendant du territoire algérois[21] qui constituait, selon ses propres termes, « un padichahat indépendant »[22].

Pourquoi choisit-il donc de changer de politique ? Ici encore, les *Ġazavât* proposent une explication. H̱ayrü-d-dîn, nous dit-on, décide de repartir en course et réunit les oulémas et les notables pour leur signifier

[19] Cf. Bacqué-Grammont, « Soutien logistique ».

[20] Cf. Vatin, « "Comment êtes-vous apparus ?" ».

[21] Un passage des *Ġazavât* (73 r°), où l'on voit la population algéroise élever des prières pour le sultan ottoman, pourrait donner le sentiment qu'un acte d'allégeance avait eu lieu antérieurement. Mais l'analyse de ce texte montre qu'il a été inséré par erreur en cet endroit du récit, dont il rend la chronologie incohérente.

[22] « *Bu ben sâkin olduġum yerler ise başḳa bir pâẕişâhlıḳ yer idi* » (*Ġazavât*, 84 v°).

que, maintenant qu'il a renforcé la place et l'a rendue capable de se défendre contre une attaque, il a pris la décision irrévocable de s'en aller, les laissant libres de lui choisir un remplaçant parmi eux[23]. Cette scène est située après le départ de la flotte ennemie, sans plus de précision, mais il s'est en fait passé bien des événements depuis lors, dans le récit même des *Ġazavât*, et il n'y a donc aucune difficulté à admettre que nous sommes à la fin de l'automne 1519, comme le confirme la suite. En effet parmi les présents se trouvent « deux personnes nommées Aḥmed bin Ḳâżî et Muḥammed ibn 'Alî, qui étaient de grands marabouts, de grands savants et de grands ascètes et à qui précédemment H̲ayrü-d-dîn Bey avait confié les cavaliers arabes, c'est à dire qu'il les avait mis à leur tête comme des sortes de *çeribaşı* ou d'*alâybegi*, l'un chargé de l'est et l'autre de l'ouest »[24]. Il s'agit donc de ses deux lieutenants dans les deux parties du pays créées naguère par Oruç, qui en avait alors partagé le contrôle avec son frère[25]. En fait c'est à eux, assez naturellement, que H̲ayrü-d-dîn envisage de laisser le pouvoir : « À présent, leur dit-il, le pays a trouvé la paix et la sécurité. Maintenant que je m'en vais, vous pouvez le contrôler »[26]. Or ces deux personnages, sur qui je reviendrai plus bas, l'engagent à rester, « car nous savons bien que dès que tu auras quitté ces lieux, notre pays retrouvera son état précédent et cela fera beaucoup de torts et de dommages aux musulmans »[27]. H̲ayrü-d-dîn décrit alors la situation en ces termes :

> « Je constate que le sultanat de Tunis constitue un sultanat indépendant et que les territoires contrôlés par le bey de Tlemcen constituent aussi un sultanat indépendant, et me voilà seul et coincé entre eux deux. Le bey de Tlemcen ne cesse de mettre les mécréants sur la mauvaise voie, de les tourner contre moi et de les pousser à nous nuire. Et le bey de Tunis de son côté ne nous est d'aucune utilité ni aide. Quant aux territoires où je suis installé, qui constituaient un padichahat séparé, je ne leur ai pas pris à eux : je les ai conquis sur les mécréants à la pointe de l'épée. D'où vient donc

[23] *Ġazavât*, 83 r°-v°.

[24] « *Ve bundan evvel Aḥmed bin Ḳâżî ve Muḥammed ibn 'Alî nâm kimesneler kim anlar ġâyet-ile murâbıṭlar ve 'âlimler ve zâhid kimesneler idi ve hem 'Arab sipâhîlerinüñ üzerlerine H̲ayrü-d-dîn Beg anları mu'temed eylemiş idi a'nî çeribaşı bigi ve yâ-h̲ûd alay begi bigi hele anları baş eylemiş idi birini şarḳ ṭarafına ve birini ġarb ṭarafına ve bu maḥallde anlar dah̲i bile idi* » (*Ġazavât*, 83 v°).

[25] *Ġazavât*, 60 v°.

[26] « *Şimdiki ḥâlde memleketüñüz dah̲i emn ü âmân üzre olmış-dur çûn kim ben giderem yine siz memleketü[ñ]üzi żabṭ édebilürsiz* » (*Ġazavât*, 83 v°).

[27] « *Biz bilürüz kim sen bu yerden gidicek bizüm memleketümüz yine evvelki bigi olub müslümânlara çoḳ żarar éder ve güzend érişür* » (*Ġazavât*, 84 r°).

> qu'ils se conduisent en ennemis à mon égard ? Il serait plus conforme à leur gloire, et plus convenable et préférable pour la bonne pratique du sultanat, qu'ils me manifestassent une grande affection en me disant que je suis un grand combattant de la foi. Vous me dites de ne pas partir : mais que dois-je faire au milieu de tant d'ennemis ? Vraiment il nous faut dans ce pays quelqu'un qui nous aide et nous soutienne. Puisque donc vous me dites de ne pas partir, j'ai un maître dont je suis l'humble esclave (*ḳul*) et qui a des centaines de milliers d'esclaves comme moi. Mon souhait, tant que je suis dans ce pays, est de faire faire le prône (*ẖuṭba*) et la monnaie au nom sacré du padichah refuge du monde qui est ce mien maître »[28].

On est frappé, à la lecture de ce texte, de voir que l'ennemi chrétien n'est mentionné qu'incidemment, comme étant sollicité par le roi de Tlemcen. Ce que Seyyîd Murâd met en valeur, dans ce récit rédigé deux décennies après les événements, c'est l'hostilité des souverains musulmans locaux, qu'ils se montrent peu coopératifs, comme le sultan de Tunis (qui avait refusé de livrer la poudre qui aurait permis de s'emparer de Bougie), ou franchement hostiles, comme celui de Tlemcen (il est vrai au demeurant que c'est Oruç qui l'avait attaqué). Situé entre ces deux États hostiles, H̱ayrü-d-dîn se sentait menacé. Bien entendu, il faut tenir compte des intentions de l'auteur : son héros est ici le bon *ġazî* musulman en butte aux sournoises intentions de mauvais princes prêts à collaborer avec les mécréants espagnols, ce dont la chronique montre des exemples répétés. Il est aussi, depuis toujours et pour toujours, un *ḳul* du sultan ottoman (quoique, comme nous venons de le voir, cette affirmation paraisse contestable). Dans ces conditions, le rattachement à la Porte ne pouvait pas ne pas avoir lieu : la proclamation du désir de partir pourrait alors être une feinte pour amener les locaux à accepter la proposition d'obédience à Selîm Ier. Néanmoins on doit vraisemblablement prendre

[28] « *Ben görürem kim Tûnûs salṭanatı başḳa salṭanatlik yer-dür ve Tilmisân begi ẓabṭ eyledügi yerler daẖi başḳa bir salṭanatlik yer-dür uşda ben ikisinüñ ortasında yalıñuz ḳaldum Tilmisân begi ise durmayub her zamânda kâfirleri iẓlâl édüb benüm üzerüme getürmekde ve bizi rencîde étdürmekde ve Tûnûs beginüñ ise hîç bir yüzden bize bir fâ'idası ve yardımı olmaz ve bu ben sâkin olduġum yerler ise başḳa bir pâẕişâhlıḳ yer idi ben ḳılıçumdan kâfir elinden aldum ve kendülerden elinden almadum yâ anlar neden geldi kim baña 'adâvat édeler ve anlaruñ şânlarına lâyıḳ olan ve adâb-ı salṭanata aḥrâ ve evlà olan bu idi kim anlar baña sen bir mucâhid kimesne-sin déyü daẖi ziyâde muḥabbet édeler idi çûn kim sizler baña gitme dérsiz yâ ben bu ḳadar düşmân içinde nice eylesem gerek-dür elbetde bize bu diyârda bir mu'în ve żahîr gerek-dür imdi eger beni gitmesün dérseñiz benüm bir efendüm var-dur kim ben anuñ bir ednâ ḳulıyam anuñ benüm bigi bir nice kere yüz biñ ḳulı var-dur imdi benüm murâdum ol-dur kim bu vilâyetde olduġum taḳdîrce ẖuṭba'ı ve sikke'i ol efendüm olan pâẕişâh-ı 'âlem-penâh ḥaẓretlerinüñ nâm-ı şerîflerine döndürem* » (*Ġazavât*, 84 v°-85 r°).

au sérieux, en tout cas dans la vision *a posteriori* de Hayrü-d-dîn quand il relatait ses souvenirs à Seyyîd Murâd, le sentiment que la présence turque au Maghreb, qui ne se heurtait à aucune difficulté tant qu'il s'agissait de corsaires utilisant les ports, était beaucoup moins bien reçue des autochtones dès lors que les frères Barberousse avaient commencé à se constituer sur place leur propre royaume. Un peu plus loin dans la chronique, nous verrons d'ailleurs l'un des deux lieutenants en question, İbn el-Ḳâẓî (convaincu par les sultans de Tlemcen et de Tunis), et les Algérois se révolter contre Hayrü-d-dîn, le contraignant à abandonner la ville[29].

Pourtant, nous avons conclu que le rattachement indéfectible de Hayrü-d-dîn au sultan ottoman paraissait contestable à ce moment où au contraire c'est sa totale indépendance qu'il tentait d'affirmer. Si, avec le recul du temps, l'obédience envers la Porte pouvait paraître évidente et nécessaire, ce n'était apparamment pas le cas en 1518-1519 : en effet, alors que la position des puissances maghrébines était déjà là, même au lendemain du décès d'Oruç, Hayrü-d-dîn attendit un an pour sauter le pas. Sans sous-estimer les difficultés internes, on peut donc s'interroger sur d'autres raisons plus pressantes à ce moment donné. Précisément, dans la conclusion de la lettre publiée par A. Temimi et reproduite ici, c'est un autre argument qui est présenté : « Notre susdit émir Hayrü-d-dîn avait pris son départ pour se rendre auprès de Votre Sublime Majesté, mais les sages de ce pays l'en ont empêché par leurs prières, car nous craignons les mécréants impies : de fait, les chrétiens ont force méchants projets à notre égard » (voir l'original et la traduction de la lettre en annexe).

Il ne peut évidemment pas s'agir de l'expédition d'Ugo de Moncada contre Alger, comme on l'a longtemps cru. En revanche, les *Diarii* de M. Sanudo nous montrent que toute l'Italie savait, à l'automne 1519, que les Espagnols faisaient d'importants préparatifs et les informateurs de Venise signalaient des déplacements de navires et des concentrations d'hommes[30]. On disait à Rome, d'après un courrier du 22 octobre, que la flotte de quatre-vingts bateaux arrivée en Sicile devait aller « en Barbarie contre les Maures », ou peut-être à Naples[31]. C'est dans un courrier

[29] Sur les relations entre « Arabes » et « Turcs » dans la région à cette époque, cf. Vatin, « Arabes et Turcs au Maghreb ».

[30] Sanudo XXVIII, 42, 48, 72, 77-79, 83-86, 107… Les informations continuent dans les mois suivants.

[31] *Ibid.*, 42 : « *si dice andarà in Barbaria contra mori; altri dice vegnirà verso Napoli.* »

de Pélegrin Venier du 30 octobre, de Palerme, qu'apparaît l'information que l'objectif pourrait bien être Djerba[32], ce qui sera en effet le cas. Il est difficile d'imaginer que l'on ne se tenait pas également au courant, à Alger, de ces préparatifs. Donc au moment de la rédaction de la lettre « des Algérois », dans la dernière décade d'octobre 1519, à supposer que l'on ait déjà entendu mentionner le nom de Djerba (ce qui est même douteux à en juger par les informations parvenant à Venise), on pouvait raisonnablement s'inquiéter et craindre une nouvelle expédition contre Alger de ce même Ugo de Moncada qui avait été repoussé l'année précédente. La mention des « méchants projets » des chrétiens, me semble-t-il, devait donc faire référence à un danger très précis et pressant : celui d'une attaque de grande envergure attendue pour le printemps 1520, ce qui pourait expliquer que H̱ayrü-d-dîn ait choisi de renoncer à son indépendance (qui était aussi un isolement) et de lier son sort au souverain oriental qui venait de s'emparer de la Syrie et de l'Égypte. Il est vrai que les *Ġazavât* n'en parlent pas. Mais cette lacune apparemment surprenante peut s'expliquer par le fait qu'au bout du compte cette attaque n'eut pas lieu et qu'il n'était donc pas utile d'en faire état dans un récit rédigé longtemps après les événements.

*

Quel que soit le poids relatif des considérations générales et circonstantielles, les deux lieutenants locaux de H̱ayrü-d-dîn acceptent sur le champ la proposition de faire acte d'obédience au sultan d'Istanbul : « À l'heure qu'il est, lui disent-ils, voilà un certain temps que par la grâce de Dieu tu batailles et combats contre tant de mécréants, que tu as montré force bravoure et tes grandes qualités morales. Eh bien tu dois soumettre ces bonnes nouvelles à ce seuil de prospérité. Fais-lui par la même occasion un rapport sur la situation. Si Son Excellence le fortuné padichah nous accepte parmi ses *ḳul* et nous envoie son ordre sacré, eh bien quoi ? Tu feras dire le prône en son nom sacré et battre la monnaie en son nom immaculé. Bref, agis en conformité avec son ordre sacré auquel il convient d'obéir : nous obéirons »[33]. Et H̱ayrü-d-dîn de leur

[32] *Ibid.*, 72, 79.

[33] « *Uşta şimdiki ḥâlde bu ḳadar var kim el-ḥamdü li-lláh kim bu deñlü küffâr ile muḳâbele ve muḳâtele eyleyüb nice erlikler iżhâr eyleyüb ve bir nice daẖi yüz aḳlıḳların eyledüñ lâzım-dur kim beşâreti ẖaberin ol âsitân-ı devlete i'lâm édesin anuñ-la bile bu ẖuṣûṣı 'arẓ eyle eger kim devletlü pâẕişâh ḥaẓretleri bizi ḳulluġına ḳabûl édüb emr-i şerîfin gönderürse n'ola ẖuṭbe anlaruñ ism-i şerîflerine oḳuduñ ve sikke daẖi anlaruñ nâm-ı*

répondre : « Allez d'abord composer un placet et apportez-le moi. Puis choisissez parmi vous une personne que vous désignerez spécialement pour accompagner votre placet. Quant à moi, je m'en vais présenter ma propre situation à la porte de mon maître : peut-être acceptera-t-il son esclave que je suis parmi ses *ḳul* et voudra-t-il bien [que l'on fasse en son nom] le prône et la monnaie ?[34] ». De fait, nos deux hommes produisent « un placet à leur manière » (*bildükleri bigi*) – entendons en arabe – et désignent un représentant que Hayrü-d-dîn envoie à Istanbul.

Les coïncidences sont trop fortes pour que la lettre des archives du palais de Topkapı (qui fait également allusion à l'intention prêtée à Hayrü-d-dîn de se retirer et à l'opposition des notables algérois à ce projet) ne soit pas précisément ce placet dont parlent les *Ġazavât*. Un argument supplémentaire en ce sens est qu'Abû-l-'Abbâs Aḥmed bin Ḳażî, nommé dans le cours de la lettre, et Muḥammed bin Manṣûr bin 'Alî el-Ḥalebî, cité en post-scriptum comme auteur d'une autre lettre allant dans le même sens, sont évidemment les « deux personnes nommées Aḥmed bin Ḳâżî et Muḥammed ibn 'Alî » qui furent, d'après les *Ġazavât*, les négociateurs avec qui Hayrü-d-dîn conclut à Alger un pacte prévoyant de faire acte d'obédience envers Selîm Ier. Le premier est un personnage historique connu : il s'agit du chef d'une confédération tribale de Kabylie, le « roi de Kouko », qui (ainsi que le rappelle notre document) avait combattu auprès d'Oruç à Tlemcen et qui un peu plus tard allait chasser Hayrü-d-dîn d'Alger et y régner un certain temps[35].

pâklarına kesdürüñ ve-l-ḥâṣıl kelâm anlaruñ emr-i şerîf-i vâcibü-l-ittibâ'ı ile 'amel édüñ ve biz dahi bu huṣûṣa muṭî''üz » (*Ġazavât*, 85 rº-vº).

[34] « *Varuñ sizler evvelâ bir 'arż bünyâd édüb baña getürüñ ve hem içerüñüzden bir mu'ayyen kimesneñüzi ta'yîn eyleñ kim 'arżıñuz ile bile irsâl édesiz ve ben dahi kendü aḥvâlümi efendüm ḳapusına i'lâm édeyin ola kim yine bu bendesin ḳulluġına ḳabûl ḳılub huṭbe'i ve sikke'i isteyeler* » (*Ġazavât*, 85 vº).

[35] Ibn el-Ḳâżî, premier chef de Kouko attesté, fut certainement un soutien d'Oruç. Les sources, peu sûres, font état d'une mésentente avec Hayrü-d-dîn après le désastre de Tlemcen et la mort d'Oruç. Le récit des *Ġazavât* donne cependant à entendre que les relations furent d'abord bonnes avec Hayrü-d-dîn également et que ce n'est qu'après l'acceptation par le sultan ottoman de la soumission d'Alger que les relations se tendirent. L'existence de la lettre publiée par A. Temimi semble conforter cette version. Sur ce personnage, cf. Gómara, *Crónica de los corsarios Barbarroja*, p. 69-77 ; Eloufrâni, *Nozhet-elhâdî*, p. 33-34 ; Boulifa, *Le Djurdjura*, p. 96-131 ; Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, vol. 3, p. 24 et p. 26 *sqq* ; Robin, *La Grande Kabylie*, p. 39-40 ; Le Tourneau, « Kabylie », p. 377. Sur le « Royaume de Kouko » et les Zaouaoua, cf. Boulifa, *op. cit.*, p. 96-131 ; Genevois, *Légende des rois de Koukou* ; Lanfry, « Les Zwawa » ; Mercier, *op. cit.*, p. 233-234 ; Nordmann, *Tempête sur Alger*, p. 385-388 ; introduction de A. Mahé dans Robin, *op. cit.*, p. 31 *sqq*.

Son influence s'étendait dans la partie orientale du domaine de H̱ayrü-d-dîn. Quant à Muḥammad bin Manṣûr, A. Temimi indique n'avoir trouvé aucun renseignement sur lui[36]. Ch. de La Véronne mentionne au passage un marabout de Mostaganem du nom de Sîdî Muḥammad bin Manṣûr[37], qui n'est pas nécessairement le nôtre. Pour reprendre la formulation du traducteur ottoman, il aurait fait valoir dans sa lettre « que jusqu'à la venue et l'arrivée du susdit H̱ayrü-d-dîn, [lui-même] et le peuple susmentionné avaient été proches de la ruine sur la terre d'exil ». On est tenté de déduire de cette mention d'exil (*ġurbet*) que Muḥammad bin Manṣûr bin ʻAlî représente, à côté des Kabyles autochtones d'İbn el-Ḳâẓî, les Andalous réfugiés d'Espagne, dont il a en effet été question plus haut dans la lettre traduite. Mais ici encore aucun argument plus solide ne vient appuyer cette hypothèse.

Le traducteur a jugé inutile de traduire le texte de Muḥammad. On peut en effet se demander pourquoi deux lettres furent envoyées, puisque les *Ġazavât* parlent d'un unique placet rédigé par les deux personnages. On est tenté d'admettre qu'il s'agit de la lettre traduite. En effet, outre que celle-ci ne porte pas de signature, elle est surmontée de la formule « Traduction de la lettre du cadi, du prêcheur, des jurisconsultes, des imams, des commerçants, des *emîn* et de la totalité des *reʻâyâ* et de l'ensemble des *berâyâ* de la ville d'Alger ». Enfin le document se présente clairement comme écrit au nom des Algérois.

Il convient néanmoins de souligner que nous ne disposons pas à ce jour de l'original arabe et que ce titre est donné à la lettre par le traducteur, sans que l'on puisse déterminer quelle est sa part dans ce choix. Surtout, il est remarquable qu'Aḥmed ibn el-Ḳâẓî soit expressément nommé, sous la forme *Ebû-l-ʻAbbâs Aḥmed bin Ḳâẓî*, pour signaler qu'il a participé au siège de Bougie auprès d'Oruç. A. Temimi a considéré qu'Aḥmed ibn el-Ḳâẓî était le représentant algérois de confiance désigné pour porter à Selîm le placet dont H̱ayrü-d-dîn avait suggéré la rédaction[38]. En effet celui-ci est nommé plus loin comme étant Seyyîd Ebî-l-ʻAbbâs Aḥmed bin ʻAlî bin Aḥmed. Il est certain qu'il y a là une homonymie assez troublante. Elle n'est pas totale cependant et de plus le messager est présenté comme un *müderris*, fonction qui ne semble pas avoir été

[36] Temimi, « Lettre de la population algéroise », p. 101, n. 21.
[37] La Véronne, *op. cit.*, p. 235.
[38] Temimi, *op. cit.*, p. 97.

remplie par İbn el-Ḳâżî[39]. Or on peut douter qu'un personnage politiquement aussi important qu'İbn el-Ḳâżî ait pris le risque de quitter la région pour une aussi longue période. D'ailleurs peut-il avoir été envoyé à Istanbul sans que l'on en trouve la trace dans aucune source ? Or il n'est attesté dans ce rôle ni dans les *Ġazavât* elles-mêmes, ni dans aucune chronique ottomane, ni non plus dans les rapports des officiers vénitiens qui, comme nous le verrons, allaient arraisonner la flotille à son retour vers le Maghreb et qui nous apprennent le nom de la personne que Ḫayrü-d-dîn de son côté envoya comme représentant auprès du sultan. J'aurais donc tendance à penser qu'il s'agit de deux personnages différents, malgré la similitude des noms. Dès lors, si Aḥmed ibn el-Ḳâżî est nommé dans la lettre, ne pourrait-ce pas être parce qu'il en est le rédacteur ? Un argument dans ce sens est la conclusion : « Nous-mêmes et notre susdit émir [Ḫayrü-d-dîn] sommes les serviteurs de Votre Sublime Majesté. Les gens du pays de Bougie, de l'ouest et de l'est sont au service de votre sublime position ». Or la région de Bougie, mise en valeur dans la formule, était précisément celle qu'il contrôlait.

Il me semble donc que l'on peut émettre l'hypothèse que le placet commandé par Ḫayrü-d-dîn prit en fait la forme de deux courriers : l'un, sans doute rédigé par İbn el-Ḳâżî, au nom des Algérois ; l'autre assurément dû à Meḥmed bin Manṣûr bin ʿAlî el-Ḥalebî, pour représenter une autre partie de la population, que ce soit plus précisément celle résidant à l'ouest, ou encore les réfugiés d'Andalousie. Dans tous les cas la tonalité générale du message était sans doute très comparable, puisque le drogman jugea inutile de se donner la peine de traduire les deux missives, estimant apparemment que la seconde n'apportait pas de complément utile à la première.

*

Quoi qu'il en soit du bien fondé des considérations qui précèdent, l'analyse du contenu de la lettre montre que celle-ci répond totalement aux exigences définies par les acteurs dans le récit des *Ġazavât*. D'entrée de jeu, les émetteurs se présentent comme les « esclaves » (*bende*) du sultan et se vouent à l'obéissance envers sa majesté puis concluent en se déclarant à son service. Il n'est pas question ici de la *ḫuṭba* et de la

[39] L'un et l'autre sont, dans la lettre, présentés comme *faḳîh*, mais alors qu'İbn el-Ḳâżî est d'abord un soldat qualifié de *mucâhid*, le messager (dont on aura noté qu'il est *seyyîd*) est surtout défini comme un savant professeur de *medrese* : *ʿâlim müderris*.

monnaie – c'est sans doute un sujet qu'il était du ressort du seul Hayrü-d-dîn d'aborder – mais l'acte de soumission au sultan ottoman, à travers la personne de leur émir Hayrü-d-dîn, est sans ambiguité.

On se souvient que les deux hommes, dans leur discussion avec Hayrü-d-dîn, l'avaient vivement encouragé à faire valoir auprès de Selîm Ier ses hauts faits au Maghreb pour la cause de l'islam. Précisément, la plus grande partie de la lettre – avant l'appel à l'aide qui la conclut et qui a déjà été évoqué – est consacrée à retracer la carrière des deux frères Barberousse sous son angle le plus flatteur. Remarquons au passage que ce long récit n'était utile que dans la mesure où les autorités stambouliotes ignoraient à peu près tout de la situation au Maghreb et des développements récents entraînés par l'activité des Barberousse : l'Occident musulman n'était pas une priorité de Selîm Ier.

Après avoir rappelé d'un mot l'achèvement de la « reconquête » espagnole, le récit s'arrête d'abord sur l'expédition de Pedro Navarro de 1508-1511 : après la prise du Peñon de Velez en 1508, qui n'est pas mentionnée peut-être parce qu'elle concerne le Maroc et non l'Algérie, il s'agit de la conquête d'Oran (mai 1509), de Bougie (janvier 1510) et de Tripoli (juillet 1510). L'échec de Navarro à Djerba en 1511 n'est pas indiqué : il aurait affaibli la thèse de la faiblesse des Maghrébins n'ayant d'autre choix que de composer avec les mécréants jusqu'à l'arrivée miraculeuse des Barberousse. En revanche, l'obligation dans laquelle se sont trouvés les Algérois (juste après la prise de Bougie) de consentir à un pacte déshonorant avec les mécréants est bien soulignée[40].

Les mécréants menacent à nouveau d'envahir Alger, dont la population accueille alors Oruç en sauveur. Ici, la chronologie est volontairement trompeuse. Si Oruç repoussa en effet une attaque de Diego da Vera, c'est en août 1516, alors qu'il était déjà dans la place. Il était en effet entré à Alger sur la demande d'une partie de la population. Mais les rédacteurs préfèrent passer sous silence les difficultés qu'il ne tarda pas à connaître et la manière dont il assit son pouvoir sur place par l'assassinat de Selim at-Toumi. Le récit fait alors un petit retour en arrière. Cependant aucune allusion n'est faite à l'activité de corsaire d'Oruç et moins encore, évidemment, au fait que lui et son frère, installés à La Goulette, commencèrent leur carrière en Occident en versant au sultan de Tunis le quint sur

[40] De ce pacte, les *Ġazavât* (48 v°-49 r°) donnent une description extrêmement vivante, propre à scandaliser les auditeurs quand ils découvraient comment les mécréants tenaient le haut du pavé dans la ville.

leurs prises[41]. Il est seulement dit qu'Oruç quitta Tunis pour faire le siège de Bougie. Il ne s'agit pas au demeurant de la première tentative de 1514, imprudente opération au cours de laquelle Oruç avait perdu un bras. C'est le second siège qui est évoqué, celui qui en 1515 avait été une expédition d'une certaine ampleur et avait failli réussir. Le résumé en est du reste assez fidèle, même si un certain flou marque l'explication de l'échec : pas un mot sur le refus tunisien d'envoyer de la poudre[42] et aucune précision sur la nature de ces « compagnons » qui font défaut. De fait, il n'aurait pas été politique d'expliquer à Selîm Ier que les alliés locaux avaient abandonné le siège pour aller se consacrer aux semailles[43]. Quant à l'aventure de Tlemcen qui avait vu Oruç s'attirer la haine des habitants[44] tandis qu'il était assiégé par l'ancien souverain et ses alliés espagnols d'Oran, puis mourir tué dans une fuite désespérée, elle est résumée d'un mot qui transfigure une déroute en apothéose : « il mourut en *şehîd* au siège de la ville de Tlemcen ».

Ce décès n'est d'ailleurs évoqué que pour nommer le frère et successeur d'Oruç, H̲ayrü-d-dîn, dont le texte souligne la grande piété, mais aussi son attachement jamais démenti pour le sultan ottoman. Il s'agit là d'un argument essentiel pour appuyer le ralliement à Selîm Ier d'un homme que l'on pouvait considérer à Istanbul comme en rupture de ban. Il est du reste renforcé un peu plus bas par le rappel des conditions dans lesquelles a été prise la décision de se tourner vers Selîm : H̲ayrü-d-dîn, précise la lettre des Algérois, se préparait à rejoindre son maître quand ceux-ci l'en avaient empêché, ayant besoin de lui (et donc du sultan d'Istanbul) pour se défendre contre les mécréants. Pourtant le récit des *Ġazavât*, rédigé longtemps après et dans un autre contexte, ne dit rien de tel : H̲ayrü-d-dîn aurait seulement envisagé de repartir en course. S'il avait réellement voulu rejoindre la flotte ottomane en 1519, ce qui aurait été tout à son honneur, pourquoi le cacher dans la chronique ? Il me semble donc probable que c'est la lettre des Algérois qui travestit un peu la vérité ici, pour les besoins de la cause.

Cette cause était-elle celle des Algérois, ou du moins d'une partie d'entre eux ? Il n'y a pas de raison d'en douter par hypercriticisme. Il n'en est pas moins vrai que quand on analyse le détail de ce texte et

[41] Cf. *Ġazavât*, 25 rº.
[42] Cf. *Ibid.*, 45 vº.
[43] Cf. Haëdo, *op. cit.*, p. 29 ; Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, p. 348-349.
[44] Cf. La Véronne, *op. cit.*, p. 25 ; Sanudo XIX, 151, 152.

qu'on le confronte avec celui des *Ġazavât* et avec ce que l'on peut savoir des réalités historiques, il apparaît assez clairement que ce récit servait d'abord la mémoire d'Oruç et les intérêts de H̲ayrü-d-dîn. On peut avoir le sentiment que le placet fut, sinon dicté par H̲ayrü-d-dîn, pour le moins rédigé en concertation avec lui. La traduction en ottoman a d'ailleurs pu accentuer encore un peu plus cette conformité du message des Algérois à ce que pouvait en attendre Barberousse[45] : il s'agissait de célébrer les hauts faits des deux frères (en glissant sur leurs échecs), d'exalter la pieuse grandeur de leur *ġazâ* aux frontières occidentales de l'islam, enfin, tout en rappelant que H̲ayrü-d-dîn n'avait jamais cessé d'être au fond du cœur un fidèle serviteur du sultan ottoman, de souligner qu'il s'était acquis sur place une position éminente avec l'indéfectible soutien de l'élite locale. Certes, le nécessaire appui ottoman impliquait un retour en grâce, mais c'est par la grande porte que H̲ayrü-d-dîn entendait revenir au pied du trône.

*

Sur le déroulement de la mission de la délégation envoyée à Istanbul, nous n'avons pas une information complète. Le récit des *Ġazavât* résume les faits à grands traits :

> « [H̲ayrü-d-dîn] envoya, outre quatre capitaines de valeur devant servir d'informateurs, quarante garçons de valeur destinés à Son Excellence le padichah refuge du monde et quarante autres pour les pachas alors en fonctions. À l'époque, le padichah était Sulṭân Selîm H̲an (sur lui soient la miséricorde et l'acceptation divines). Quand ils arrivèrent et que les placets furent lus en la présence sacrée de celui-ci, il émit l'ordre sacré suivant : "Puisque cette personne était auparavant mon *ḳul* fils de mon *ḳul*, j'avalise tout ce qu'il a fait. Qu'il fasse faire en mon nom immaculé le prône et la monnaie de ce pays". Il remit [cet ordre] à un page impérial nommé Ḥâccî Ḥüseyn et fit aussi le don, la grâce et la faveur d'un étendard. Il lui remit également une lettre reçue du baile de Venise qui faisait savoir aux bateaux vénitiens de ne pas les importuner sur les voies et les chemins vénitiens, autrement dit en route et dans les îles. Enfin, plaçant ce [page] sur un des quatre bateaux qui étaient venus, il l'envoya avec ceux-ci en direction [d'Alger] »[46].

[45] On peut se demander, par exemple, si l'original arabe comprenait déjà l'image typiquement ottomane du pan de la robe glissé dans la ceinture du soldat montant à l'assaut.

[46] « *Dört nefer yarar ḳapûdânların bile dil içün ve dah̲i ḳırḳ nefer yarar oġlan ol pâz̲işâh-ı 'âlem-penâh ḥaẓretleri içün ve ḳırḳ oġlan dah̲i ol zamân olan paşalar içün ḳoyub gönderdi ve ol zamânda paz̲işâh dah̲i Sulṭân Selîm H̲an 'aleyhi er-raḥmeti [sic] ve-l-rıẓvân*

On peut confronter ces informations à celles collectées par M. Sanudo dans ses *Diarii*[47]. On y trouve en premier lieu une lettre datée du 1er septembre 1520 à Péra, par laquelle le baile Toma Contarini signale qu'il a rédigé un sauf-conduit pour un certain Sinân Re'îs chargé par le sultan d'accompagner, à la tête de quatre galères, les quatre *barze* qu'il envoyait à Alexandrie[48]. En fait, la véritable destination de Sinân n'avait pas été dévoilée à Contarini. Le convoi d'Alexandrie était un leurre : apparemment Sinân Re'îs prit en effet la route de l'Égypte, mais ne dépassa pas Mytilène – patrie des Barberousse – d'où il se dirigea vers l'Eubée. C'est sur la route du Maghreb que, le 20 août 1520, la flotte vénitienne le croisa à la tête d'une escadre de deux fustes et deux galiotes – on retrouve toujours le chiffre de quatre bâtiments –, accompagné d'un *ḳul* (*schiavo*) du sultan porteur d'une patente du baile[49]. Le 27 septembre, le provéditeur de la flotte, D. Capello, envoya un rapport plus circonstancié. Il avait

idi gelüb vâṣıl olub ve ʿarẕlar daẖi ḥuẕûr-ı şerîfinde oḳunduḳda çûn kim ol kimesne benüm evvelden ḳulum oġlı ḳulum-dur imdi ben anuñ her kârını ḳabûl eyledüm ol vilâyetüñ ẖuṭbesin ve sikkesin benüm nâm-ı pâküme döndüresün déyü emr-i şerîf vérmiş ve bir Ḥâccî Ḥüseyin nâm ġulâm-ı şâhî daẖi eline ve sancaḳ daẖi iʿṭâ ve iḥsân ve inʿâm édüb ve Venedîk bâylôzından Venedîklü yolda ve izde yaʿnî kim deryâda ve cezâʾirde Venedîk gemüleri anları incitmesün déyü bir mektûb daẖi alub anı daẖi mezkûruñ eline teslîm eyleyüb ve mezkûrı daẖi ol varan dört pâre geminüñ birine ḳoyub ẕikr olan gemiler ile bile ol cânibe irsâl eylediler » (*Ġazavât*, 86 ro-vo).

47 Gallotta, « Khayr al-Dīn », p. 1188, cite les *Diarii* de Sanudo mais seulement pour dire que « l'escadre turque venant d'Istanbul fut signalée le 20 septembre 1520 au large de Cerigo ». On va voir que l'information fournie par les *Diarii* est beaucoup plus abondante.

48 Sanudo XXIX, 305 : « *Scrive, il Signor mando Synan reys con 4 galie a compagnar le barze mando el Signor, per numéro 4, in Alexandria, e ha scrito patente esso Bailo e letera li sia fata bona compagnia* ».

49 Lettre du capitaine de galère (*sopracomito*) Sier Alexandro Contarini, datée à Cerigo/Cythère du 20 septembre : « *Veteno do galiote et do fuste, et portò le galie in arma per combater, et quelli de là, vedendo con venir combater, li mandò il copano con mostrarli una patente dil Baylo nostro di Costantinopoli, che facea a unio schiavo dil signor turco qual con uno Synan rais andava in Barbaria* » (*ibid.*, 284). Le texte de ce rapport donne à penser que la patente du baile précisait que Sinan et le *ḳul* se rendaient au Maghreb. À en juger par la lettre du baile du 1er septembre, ce n'était sans doute pas le cas et la précision aura probablement été donnée oralement à A. Contarini. En fait, d'après un rapport du provéditeur Domenego Capelo du 27 septembre, Sinan et Hüseyn allèrent d'abord à Mytilène, où ils s'équipèrent pour la course et se procurèrent un autre bateau, puis prirent la direction de l'Eubée et continuèrent vers le sud du Péloponnèse, à la recherche de proies : cf. *ibid.*, 287. Les dates fournies par ces documents peuvent prêter à confusion, dans la mesure où le nom du mois n'est pas indiqué. Mais la lettre de A. Contarini du 20 septembre évoquant également le 21 et le 22, il faut admettre que les événements ont bien eu lieu en août, comme le dit expressément un dernier rapport du provéditeur (*ibid.*, 623). C'est du reste confirmé par le fait que, comme on verra, on était en ramadan.

eu le temps d'interroger Sinân et de s'informer. Nous disposons ainsi d'un rapide compte rendu de la mission envoyée d'Alger, qui vient confirmer et compléter le récit des *Ġazavât* : Sinân Re'îs était venu du Maghreb avec deux fustes auprès du sultan, à qui il avait remis de la part de Barberousse vingt jeunes garçons, cinq lions et deux chefs espagnols. Il avait demandé une enseigne symbolique, le *sancaḳ* dont parlent les sources ottomanes et qui implique l'obédience de qui le reçoit. Les pachas dans un premier temps avaient refusé. Puis, un mois plus tard, ils avaient renvoyé Sinan en disant accorder le *sancaḳ*, avec un *ḳul* ayant mission d'inspecter le pays : le *sancaḳ* serait envoyé à son retour à Istanbul. C'est ainsi qu'ils étaient partis, le *ḳul* portant une lettre du sultan et celle du baile[50].

Ces informations permettent de préciser quelques points. On notera d'abord que la personne envoyée par H̱ayrü-d-dîn depuis Alger n'était pas, comme le dit la version arabe des *Ġazavât*[51], Ḥâccî Ḥüseyn : celui-ci est l'homme envoyé par Selîm Ier à Alger, porteur du sauf-conduit du baile attesté par les officiers vénitiens. Ceux-ci ne donnent pas son nom ; en revanche ils indiquent celui de l'émissaire de H̱ayrü-d-dîn : il s'agit d'un marin appelé Sinân Re'îs, corsaire, d'environ 45 ans, accompagné de son fils[52]. À les en croire, Sinân Re'îs était le frère de H̱ayrü-d-dîn[53], ou plus précisément son beau-frère[54]. Aucune autre source ne vient confirmer cette information. Un compagnon de H̱ayrü-d-dîn du nom de Sinân (« le Juif ») est mentionné à plus d'une reprise dans les *Ġazavât*, mais jamais dans cette qualité. On peut d'ailleurs se demander pourquoi leur auteur n'aurait pas nommé Sinân, le vieux compagnon de H̱ayrü-d-dîn, s'il avait été l'homme envoyé à Istanbul en 1519-1520. La chronique fait allusion – juste avant, d'ailleurs, de narrer une mésaventure de Sinân

[50] Cf. *ibid.*, 287 : « *Avisa, dito Synan rais andò di Barbaria al signor turco con do fuste, et apresentò al signor 20 puti, 5 lioni, et do capi spagnoli da parte de suo fradelo Barbarossa, domandando una baniera dil signor, e li bassà non ge la volseno dar, et feno apichar li do capi spagnoli, et vender li puti, e poi stato zercha uno mexe, lo expediteno, con dir volerli dar bandiera; ma ben manderia con lui uno homo schiavo del signor, a veder il paese et tornato poi li manderia la banderia. Il qual si partì da Constantinopoli con ditto schiavo e con la letera dil signor et uno mandato dil nostro Baylo, con 20 homeni per fusta* ». Le terme *sancaḳ* est traduit ici par *bandiera*, mais il s'agit vraisemblablement d'un *ṭuġ* et non d'un drapeau.

[51] Cf. Temimi, *op. cit.*, p. 96, n. 16 ; trad. française de la version arabe : Rang, Denis dir., *Fondation de la régence d'Alger*, vol. I, p. 133.

[52] Sanudo XXIX, 286.

[53] « *Fradelo dil Barbarossa domina in Barbaria Alzer* » (*idem*).

[54] « *Cugnato di Barbarossa signor dil Bir in Barbaria* » (Sanudo XXIX, 624).

Re’îs – à la mère du fils de Hayrü-d-dîn, Ḥasan : c’était une femme d’une noble lignée et descendante du Prophète[55]. On peut douter que notre Sinân en ait été le frère. Quant aux sœurs que pouvaient avoir les frères Barberousse, nous n’avons sur elles à peu près aucune indication[56]. Le Sinân Re’îs envoyé à Istanbul peut donc avoir été l’époux d’une sœur de Hayrü-d-dîn. Cela pourrait d’ailleurs expliquer le détour par Mytilène. Au demeurant il n’est pas impossible que les traducteurs vénitiens aient donné une signification trop précise au terme turc *enişte*, qui peut impliquer une relation d’alliance assez lâche[57]. En tout cas, le résumé de la lettre dans laquelle Soliman le Magnifique demandait la libération du personnage le présente comme l’ambassadeur de Hayrü-d-dîn et n’évoque aucun lien de parenté[58].

Préciser avec exactitude les dates de l’ambassade algéroise à Istanbul ne paraît pas aisé. La délégation n’avait pas quitté Alger avant le mois de novembre 1519. Prit-elle la mer à ce moment ? Ce n’est pas impossible, si l’on admet qu’il y avait urgence à aller chercher l’appui ottoman pour répondre aux dangers que semblaient annoncer les préparatifs alors en cours en Italie. Mais on peut également avoir jugé plus prudent d’attendre la fin de l’hiver. Dans tous les cas, la délégation était présente à Istanbul au printemps 1520, alors que l’on y faisait d’importants préparatifs navals en prévision d’une expédition contre Rhodes. On peut supposer que ceux-ci mobilisaient trop les énergies pour que l’on pût envisager à la Porte de fournir une aide conséquente à Hayrü-d-dîn. C’est donc vraisemblablement vers ce moment que les pachas refusèrent dans un premier temps d’accorder aux Algérois ce qu’ils sollicitaient. Un mois plus tard ils revenaient sur leur refus. Or on sait que le projet d’une campagne de Rhodes fut abandonné vers la fin du mois de mai 1520[59]. On sait également que Selîm Ier quitta Istanbul le 18 juillet[60]. Bien que l’affaire, à en croire le rapport du provéditeur, ait été traitée au niveau des

55 *Ġazavât*, 190 rº-vº.

56 Les *Ġazavât* n’en parlent pas. Gómara (*Crónica*, p. 35) indique qu’ils avaient trois soeurs, l’une qu’avait eue leur mère d’un premier lit, les deux autres issues de l’union de leurs parents. Il est évidemment difficile de savoir dans quelle mesure ces indications ont la moindre valeur historique.

57 Cf. la définition d’*enişte* par Meninski, *Lexicon arabico-persico-turcicum*, vol. I, p. 337 : « *Affinis, sororis maritus. Cognato* ».

58 « *Sinan rais ambasador di signor de Zir in Barbaria* » (Sanudo XXIX, 421).

59 Cf. Vatin, *L’Ordre de Saint-Jean*, p. 335-336. La nouvelle que la chiourme avait été licensiée parvint au *beylerbeyi* du Karaman le 6 juin.

60 Cf. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, p. 344.

vizirs, il est difficile d'imaginer que le sultan n'ait pas été informé et n'ait pas eu le dernier mot dans de pareilles affaires. On admettra donc que la seconde réponse fut antérieure au 18 juillet. Si l'on tient compte des préparatifs nécessaires au départ et des tours et détours que semble avoir fait Sinân avant d'apparaître au large de Cythère le 20 août 1520, il ne paraît pas impossible d'admettre que le premier refus – qui ne fut sans doute pas émis immédiatement après l'audition des émissaires – fut prononcé aux environs de la seconde quinzaine de mai et l'acceptation finalement accordée dans la seconde quinzaine de juin, en sorte que Sinân put partir dans la première quinzaine de juillet 1520.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses de datation, on pourra remarquer qu'après l'abandon du projet de campagne maritime contre Rhodes, il aurait désormais été possible de soustraire quelques moyens pour aller au secours d'Alger. Or tel ne fut pas le cas : les renforts et privilèges accordés par Istanbul, dont Haëdo fait état avec des détails repris par les historiens par la suite, ne figurent ni dans le récit des *Ġazavât*, ni dans les rapports vénitiens rassemblés par Sanudo[61]. Il faut donc admettre que la Porte se borna à accepter l'acte d'obédience de la population algéroise et de son chef et à envoyer un officier chargé d'inspecter le pays et de revenir rendre compte. Il s'agissait donc de mesures prudentes[62]. On remarquera d'ailleurs que, d'après le rapport du provéditeur Capelo, l'affaire fut traitée au Divan sans que Selîm Ier lui-même intervînt visiblement, même s'il fut sans doute tenu au courant. De tout ceci il ressort que la délégation algéroise eut bien du mal à obtenir gain de cause et qu'elle attendit longemps une réponse favorable, certes, mais par laquelle le sultan s'engageait assez peu. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ce que les chroniques du règne ignorent cet épisode : à l'évidence, Alger n'était pas une priorité pour le gouvenement de Selîm Ier en 1520.

[61] Kâtib Çelebi, *op. cit.*, évoque p. 36, le don d'un sabre et/ou d'un cheval en sus du drapeau, mais ne parle pas d'un envoi de renforts en hommes.

[62] À première vue, on serait même tenté de parler d'attentisme, dès lors que les pachas ne promettaient l'envoi d'un drapeau qu'au retour du commissaire ottoman Ḥüseyn. On pourrait cependant objecter que dans une lettre du 10 octobre 1520, Soliman le Magnifique assurait que son père avait envoyé le drapeau aux bons soins de Sinan et de Ḥüseyn et qu'il avait accepté de prendre Alger sous sa domination, évoquant « *il schiavo de beatificado suo padre che mandava con Sinan rais ambasador di … signor di Zir in Barbaria e portarli la banderia, e tuorlo sotto il suo dominio* » (Sanudo XXIX, 421). Cependant Selîm Ier était décédé entretemps et les incidents qui vont être racontés ci-dessous avaient eu lieu. Soliman peut donc avoir voulu afficher une attitude plus décidée que son père (qui avait peut-être conservé des raisons de se méfier d'un client de son frère Ḳorḳud).

Le voyage de retour ne fut pas de tout repos. Voici comment le racontent les *Ġazavât* :

> « Quand ils arrivèrent un beau jour à proximité du fort de Coron, il se trouve qu'ils rencontrèrent huit galères vénitiennes, qui étaient à l'ancre devant une île dépendant de Venise. Quand elles virent ces bateaux musulmans, elles vinrent au devant d'eux et si les bateaux musulmans avaient opté pour la fuite, ils auraient fui vers Modon. Mais le page impérial envoyé de la porte de félicité, considérant qu'il possédait une lettre du baile de Venise et qu'il n'avait donc pas à craindre les galères vénitiennes, se hâta de monter dans une barque et d'aller au devant des galères vénitiennes. Quand ils furent en contact, [les Vénitiens] leur dirent : “ Puisque vous êtes venus ici et êtes venus auprès de nous, il faut que nous vous escortions jusqu'à Modon. Car si après cela de quelque part vous arrivait un dommage ou un tort, nous savons bien que l'on nous en tiendrait rigueur. Que personne ne nous attribue rien ! ” Sur ces mots ils leur firent fête et ces huit galères vénitiennes allèrent droit sur Modon en compagnie de ces quatre bateaux musulmans. Quand ils arrivèrent à Modon, ils surent et apprirent quel type de bateaux c'étaient : aussitôt ces mécréants portèrent l'épée sur les compagnons de H̱ayrü-d-dîn Bey qui se trouvaient sur ses bateaux et les massacrèrent sans les laisser partir. Il n'en réchappa que trois personnes. Comme le bateau où se trouvait le page impérial était proche du rivage, quand ce serviteur du sultanat vit la situation, lui-même quitta [le bateau] et se rendit à Modon avec ses affaires. Ce que voyant, ses compagnons quittèrent eux aussi [le bateau] et s'en allèrent. Les [hommes des] bateaux vénitiens les virent, descendirent à terre, les rassemblèrent et firent des *şehîd* de nombre d'entre eux »[63].

[63] « *Ve günlerde bir gün Ḳorôn ḳal'esinüñ berü cânibine varduḳlarında ittifâḳ Venedîgüñ sekiz pâre ḳâdırġasına râst gelürler ve Venedîge tâbi' bir cezîre öñinde yaturlar idi (ve eger ol müslimânlar gemülerin) anlar getürdükde* [gördükde ?] *ḳarşu geldiler ve eger ol müsülmânlar gemüleri ḳaçmaḳ dilerseler Motôna ḳaçurlar idi fâ-ammâ ol der-i sa'âdet-den gönderilen ġulâm-ı şâhî Venedîk bâylôzınuñ bende kâġıdı var-dur Venedîk ḳâdırġâlarından ḳorḳmazam déyüb tiz ṣandâla girüb ol Venedîk ḳâdırġâlarına ḳarşu gitdi varub anlar bulışduḳda çûn kim sizler bunda gelüb bize mülâḳî olduñuz biz sizleri Motôna deñlü iletmek geregüz zîrâ kim sizlere ṣoñra bir ṭarafdan bir ẓarar müterettîb [sic] ve bir ziyân érişürse biz bilürüz kim anı bizden ṭutarlar idi bizden kimesne nesne añlamasun déyüb andan sûr* [?] *eyleyüb ol dört pâre müslümân gemüleri ile ol sekiz pâre Venedîk ḳâdırġâları Motôna ṭoġruladılar ve Motôna varduḳlarında ol ne aṣıl gemiler idigin bilüb ve ẖaber alıcaḳ ol kâfirler hem-ân H̱ayrü-d-dîn Begüñ gemülerinde olan yoldaşlarına ḳılıç ḳoyub depretmeyüb ḳırdılar hem-ân ancaḳ anlardan üç nefer kimesne ḳurtıldı ve meẕkûr ġulâm-ı şâhî olduġı gemi ḳaraya ḳarîb olmaġın ol ẖâdim-i salṭanat bu ẖuṣûṣı göricek andan çıḳub esbâbı ile Motôna gitdi kendüsi ve gemi yoldaşları daẖi anı göricek anlar daẖi ṭaşra çıḳub gitdiler ve Venedîk gemüleri yine anları ḳarada giderken toplayub bir ẖaylîsin şehîd eylediler* » (*Ġazavât*, 86 vº-87 vº).

Le point de vue vénitien est apporté par les *Diarii* de M. Sanudo, où plusieurs rapports sont repris ou résumés[64]. Certes, les officiers qui les soumirent les avaient rédigés en partie *pro domo*, dans le souci de présenter sous un jour favorable leurs décisions, alors que celles-ci avaient eu pour conséquence un incident assez grave qui aurait pu grandement nuire aux relations vénéto-ottomanes. Ils firent du reste l'objet d'une enquête[65]. Néanmoins leurs récits, cohérents et convaincants – puisque l'ambassadeur ottoman lui-même devait en fin de compte s'en déclarer satisfait –, viennent éclairer ce qu'il pourrait y avoir d'un peu allusif dans le récit des *Ġazavât*, composé par ouï-dire et longtemps après, alors que les rapports collectés par Sanudo avaient été rédigés sur le moment et par les acteurs eux-mêmes. On peut résumer de la façon suivante les informations qu'ils donnent.

Le 20 août, A. Contarini, capitaine de galère chargé de la garde du cap Malée avec quatre galères, repère les quatre plus petits bâtiments de Sinân Re'îs. Soupçonnant une flotille de pirates, il s'approche en position de combat. Mais les Ottomans produisent le sauf-conduit du baile. A. Contarini renonce à combattre et propose de mener la petite escadre ottomane, désarmée, auprès du provéditeur qui croise non loin de là. Ce qui est fait. Le 22, les fustes turques sont en effet présentées au provéditeur D. Capelo, à Cerigo/Cythère – l'île vénitienne proche de Coron, dont parle le chroniqueur ottoman. À l'issue d'un conseil des capitaines de galère, le provéditeur décide de libérer Sinân Re'îs et le porteur du sauf-conduit Ḥüseyn, mais de mener les trois autres fustes à Coron pour prendre l'avis du cadi ottoman concernant ces embarcations suspectées de se livrer à la piraterie. On retrouve ici cette idée de la découverte par les Vénitiens de l'identité de Sinân, pour eux un pirate dont les méfaits

[64] Rapports : de A. Contarini, de Cythère, du 20 septembre 1520 (Sanudo XXIX, 284-285) ; du même, même date, de Zante (*ibid.*, 285) ; du provéditeur D. Capelo, de Zante, le 20 septembre (*ibid.*, 285-286) ; du même, à Corfou, du 27 septembre (*ibid.*, 286) ; résumé de délibérations à Venise (*ibid.*, 295-296) ; dernier rapport du provéditeur (*ibid.*, 623-624).

[65] La première réaction des autorités vénitiennes apparaît clairement à la lecture du message qu'elles envoyèrent le 14 octobre au provéditeur Capelo : « *Una lettera a Sier Domenego Capello provedador di l'armada, come con grandissima dispiacentia, per sue letere et per la venuta di sier Alexandro Contarini sopracomito habiamo inteso il caso occorso di le fuste, etc.* Item, *vedi a recuperar il tutto e fezi poner in deposito a Corfù acciò siano consignati a chi comandarà il Signor turco, e lui subito vengi in questa terra a disarmar, et il governo di l'armada restà a sier Zuan Moro capitano di le galie bastarde* » (*ibid.*, 296).

ont été recensés[66]. En revanche, on voit qu'avec le temps une confusion s'est glissée dans le récit des *Ġazavât*, qui parlent de Modon alors que c'est à Coron que se déroule la suite de l'incident. Sinân exige d'accompagner ses camarades ; les quatres bâtiments de sa flotille demeurent donc aux mains des Vénitiens. C'est encore A. Contarini qui est chargé de s'approcher de la côte. Un malentendu, dont les causes ne sont pas claires, survient à ce moment. Alors que Ḥüseyn est descendu à terre – les *Ġazavât* le disent aussi, mais A. Contarini précise que c'était pour prier en pays musulman, car on est en ramadan[67] – et que des hommes de la galère vénitienne sont également allés sur le continent pour faire de l'eau, l'artillerie ottomane du rivage tire sur la galère vénitienne et la cavalerie locale massacre les marins débarqués. Les Turcs tenus captifs par les Vénitiens cherchent alors à fuir en coupant les cables qui retiennent leurs fustes et en gagnant le rivage à la nage. Poursuivis par les Vénitiens, ils sont pour partie noyés ou tués[68]. Les quatre fustes turques avec leur cargaison – Contarini parle de 5 000 ducats d'or[69] – demeurent entre les mains des Vénitiens et sont expédiées à Corfou, ainsi que Sinân Re'îs, son fils et deux autres.

Les *Ġazavât* résument rapidement la suite des événements :

> « Le *ḳul* en question [Ḥâccî Ḥüseyn] s'étant procuré des rapports de cadis sur la vérité des faits, retourna au seuil de félicité. Dans ces conditions, un ordre sacré fut émis à l'intention du baile de Venise afin qu'il envoyât en hâte une lettre demandant la libération de ces bateaux. C'est ce qui eut lieu. La lettre fut envoyée et les Vénitiens renvoyèrent les bateaux en question, sans leur cargaison. Quant aux trois compagnons qui avaient trouvé le salut, ils trouvèrent quelques rameurs[70] et prenant ces quatre bateaux, ils les

[66] Cf. les rapports du provéditeur D. Capelo, de Zante, datés du 20 septembre, et de Corfou, daté du 27 septembre (*ibid.*, 286).

[67] « *El schiavo dil Signor era smontado in terra per far la sua Pasqua, che aponto quel zorno era il suo Ramadan* » (*ibid.*, 285). La formulation pourrait laisser comprendre qu'il s'agissait du *Bayrâm* marquant la fin du jeûne, donc de la soirée du 13 septembre 1520, ce qui est incompatible avec les autres éléments de datation fournis par les rapports. Du reste, dans son dernier rapport le provéditeur écrit simplement « *volse andar a far il suo ramadan in terra* » (*ibid.*, 624), formule qui confirme qu'il s'agit seulement de descendre prier à terre.

[68] D'après A. Contarini, il y avait 450 personnes sur les fustes ; 200 auraient été tuées, les autres prenant la fuite (*ibid.*, 285).

[69] *Idem.*

[70] On lit sur le manuscrit quelque chose comme *ezmîrde*, qui n'est pas attesté. Le tandem à qui l'on doit la traduction espagnole du XVI[e] siècle de ce même manuscrit sur lequel est fondée l'édition de Gallotta, composé d'un prisonnier turc et d'un Espagnol, renonça à traduire la phrase, se bornant à replacer dans la première la mention d'Avlonya : « *La República mandó luego restituir los cuatro bajeles y enviar a la Velona* » (Bunes,

menèrent à Avlonya. Puis on remit à nouveau l'ordre du padichah à ce page impérial et l'on arma ces bateaux. Mais ce qui était parti avec ces bateaux, autrement dit les biens qui avaient été embarqués, avait été complètement perdu, avalé et dissimulé ; on refit donc cette dépense et on envoya cette cargaison à Alger sur ces bateaux »[71].

Ici encore, M. Sanudo nous permet de confirmer et préciser ou corriger ces informations. Le provéditeur avait aussitôt écrit au baile à Istanbul pour le mettre au courant[72]. Informées de leur côté, les autorités vénitiennes décidèrent de donner au baile l'instruction d'aller se plaindre à la Porte de l'attitude des troupes de Coron, tout en ordonnant au provéditeur de libérer Sinan Re'îs et ses compagnons[73], spontanément donc, et non à la suite des protestations du gouvernement ottoman comme le donne à entendre le récit des *Ġazavât*. La version de celui-ci, au demeurant, n'est pas inexacte. Le baile rapporte en effet, par un courrier du 4 octobre 1520, avoir reçu les vigoureuses protestations de Pîrî Paşa, qui venait d'apprendre les événements par des courriers de Ḥüseyn (*il schiavo andava in Barbaria*) et du cadi [de Coron][74]. Dans une lettre aux Vénitiens datée du 10 octobre, le sultan allait également protester et exiger la libération des captifs, la restitution des biens saisis et la punition des

Sola, *La vida*, p. 65-66). La traduction que je propose est fondée sur l'hypothèse qu'il faut restituer *iremîze*, terme rare venant de l'italien *remigio*, défini comme « luogo dove stava la ciurma a vogare ». Kahane *et al.* ont trouvé *iremîze* chez Evliyà Çelebi, où ils le traduisent par « part of a ship », car le mot apparaît dans une liste d'objets projetés en l'air par une explosion. Ils ajoutent : « *There are widely scattered traces of the galley term, which is based on Latin* remigium *'the oarsmen'; the word is recorded in the 16th c. in Spanish and in the 17th c. in Italian (…) and Turkish* ». Cf. *id.*, *The Lingua Franca*, nº 539, p. 372.

71 « *Ol ḳul da<u>h</u>i ḳâẓîlardan vâḳı'-ı ḥâl nice olduġına 'arż alub bir cânibine* [*sic*] *âsitâne-i sa'âdete 'avdet eyledi eyle olıcaḳ Venedîk bâylôzına emr-i şerîf ile* [*sic* pour *eyle*] *ṣâdır oldı kim Venedige tiz mektûb göndere ol gemüleri tiz <u>h</u>alâṣ eyleyeler hem eyle oldı bundan mektûb gönderilüb <u>z</u>ikr olan gemileri Venediklü esbâbsüze* [*sic*] *süz gönderdiler ve ol <u>h</u>alâṣ bulan üç nefer yoldaşlar da<u>h</u>i bir ḳaç ezmîrde* [*sic* pour *iremîze* ?] *da<u>h</u>i bulub ol dört pâre gemüyi alub Avlonyaya iletdiler andan tekrâr ol ġulâm-ı şâhînüñ eline emr-i pâzişâhı vérüb ol gemüleri ṭonadub ammâ ol gemiler ile bile giden ya'nî kim ol gemiler içinde bulınan esbâblar bi-l-külliyye żâyi' olub bel' ü ketm olub ve gérü tekrâr <u>h</u>arc olınub ol gemileri ṭonadub Cezâ'ire irsâl eylediler* » (*Ġazavât*, 87 vº-88 rº).

72 Sanudo XXIX, 285, 286.

73 *Ibid.*, 296.

74 « *Tra essendo lì, vene uno li portò letere dil schiavo dil signor andava in Barbaria e dil chadi, avisava 7 galie nostre haviano preso 3 fuste con esso schiavo e il capitano etc. Unde lete, dito bassà disse verso il Baylo : Questi non è modi di observar la pace* » (*ibid.*, 358). Il s'agit bien entendu d'une mise en scène et le vizir peut avoir déjà été au courant depuis un certain temps.

coupables[75]. Il semble d'ailleurs avoir ignoré, à ce moment, que les Vénitiens avaient déjà conclu à la nécessité de rendre les hommes, les bateaux et la cargaison. Ils devaient bientôt, dans un second temps, envisager d'y renoncer. En effet, à l'annonce de la mort de Selîm Ier, survenue le 22 septembre 1520, il fut décidé le 21 octobre d'ordonner au provéditeur de suspendre la libération de Sinân[76]. Les choses s'arrangèrent avec l'arrivée à Venise d'un ambassadeur porteur de la lettre du nouveau sultan, Soliman le Magnifique. Reçu le 26 novembre, il présenta les mêmes réclamations et fut un peu amadoué par les réponses des autorités vénitiennes, qui lui montrèrent notamment un courrier du cadi et de l'*emîn* de Coron au provéditeur de Zante[77]. Le 5 décembre 1521, l'ambassadeur ottoman repartit pour Avlonya, où ordre avait été donné au provéditeur de faire porter Sinân Re'îs et ce qui devait être rendu aux Ottomans[78]. Nous savons d'ailleurs par une lettre de Corfou du 15 janvier que l'ambassadeur prit bien livraison de ce qui l'attendait à Avlonya, mais envoya une liste complémentaire de biens à rendre, notamment seize esclaves achetés par Sinân[79].

*

Ainsi, le passage du domaine algérois des Barberousse sous l'égide du sultanat ottoman fut un processus relativement long et compliqué.

Après la mort d'Oruç, H̱ayrü-d-dîn attendit un an avant de renoncer à son indépendance. Il finit par s'y décider en concertation avec ses lieutenants locaux, Aḥmed bin el-Ḳâẓî et Muḥammad bin Manṣûr, dont le premier représentait les forces tribales de Kabylie ; sur le second, on en

[75] *Ibid.*, 421-422.

[76] *Ibid.*, 303, 311.

[77] « *Il principe li fé responder les cosse come seguite, facendoli lezer la popria letera dil chadi e emin di Coron scripta al Provedador dil Zante, la copia di la qual con la riposta è sta mandata al Baylo a Costantinopoli, aziò la mostri à le bassà. E lui ambasador disse il Signor ha inteso altramente, è bon scriver di questo al Signor, e che lui farà bon offitio etc.* » (*ibid.*, 417).

[78] « *In questa note partite l'orator dil Turco, ben satisfato, et va a la Valona a dismontar, dove li sarà consegnà le cose de le fuste, e quel Synan rais per condurlo per terra a la Porte* » (*ibid.*, 444). Le provéditeur confirmait du reste avoir appliqué l'ordre : « *Et a Corphù essendo, ave le letere di consegner le robe e fuste a la Valona a l'orator dil Signor turco, et cussì fece* » (*ibid.*, 624). Le récit des *Ġazavât* conserve le souvenir d'un retour de Sinân en territoire ottoman par le port d'Avlonya. En revanche il est évidemment erroné sur le déroulement réel des faits, puisqu'il donne à entendre que Sinân s'évada, ou du moins gagna Avlonya par ses propres moyens.

[79] *Ibid.*, 625.

est réduit aux hypothèses. Tandis que l'émissaire de Hayrü-d-dîn auprès de la Porte était un corsaire turc du nom de Sinân Re'îs, les Algérois déléguaient un certain Seyyîd Abû-l-'Abbâs Aḥmed bin 'Alî bin Aḥmed, qui n'est probablement pas Aḥmed bin el-Ḳâẓî lui-même, malgré une certaine ressemblance de nom. Ils lui confiaient deux lettres en arabe destinées au sultan, l'une signée de Muḥammad bin Manṣûr, l'autre peut-être due à Aḥmed bin el-Ḳâẓî, quoique la traduction conservée au palais de Topkapı ne porte pas de signature et soit présentée comme émanant de l'élite des Algérois, sans plus de précision. De toute manière, l'analyse du texte montre qu'il avait été largement suggéré par Hayrü-d-dîn, pour ne pas dire plus. Il s'agissait de convaincre Selîm Ier, au prix de quelques aménagements avec une réalité maghrébine qui devait lui être inconnue, de la piété des Barberousse et de la solidité de la position de Hayrü-d-dîn après la mort d'Oruç, mais aussi de son attachement jamais démenti envers le trône ottoman.

Grâce à la lettre des Algérois on peut dater d'octobre 1519 la décision de placer Alger sous la souveraineté ottomane et envisager la possibilité qu'à l'hostilité des souverains de Tunis et Tlemcen, la menace d'une seconde expédition espagnole alors en préparation se soit ajoutée pour amener Hayrü-d-dîn à se tourner vers la Porte.

La délégation algéroise se trouvait apparemment à Istanbul au printemps 1520, sans que l'on puisse préciser le moment de son arrivée. Cependant ce n'est pas avant l'été – le mois de juin probablement – que ses demandes obtinrent l'accord du gouvernement qui, trop accaparé peut-être par les préparatifs d'une campagne navale contre Rhodes, semble avoir d'abord refusé de s'engager au Maghreb. Il n'y consentit que dans un second temps. Sinân Re'îs put alors reprendre la route d'Alger, vraisemblablement dans la première quinzaine de juillet. Il était accompagné d'un *ḳul* de la Porte appelé Ḥâccî Ḥüseyn, apparemment chargé d'évaluer sur place la situation, de manière à ce que la Porte pût prendre position en toute connaissance de cause. Mais de graves incidents avec la flotte vénitienne devant Coron retardèrent le voyage. Ḥüseyn put regagner Istanbul ; Sinân, son fils et deux compagnons furent conduits à Corfou avec les fustes saisies. La diplomatie vénitienne et le désir des deux parties de ne pas envenimer la situation permirent une issue pacifique, encore retardée cependant par la mort de Selîm Ier.

En conséquence, c'est finalement un représentant de Soliman le Magnifique – et non de Selîm Ier – qui arriva à Alger au printemps 1521, dix huit mois après la décision prise par Hayrü-d-dîn de se placer sous

l'égide de Selîm I[er]. L'appui de la Porte ne servit donc pas à repousser Ugo de Moncada, ni en août 1518, ni au printemps 1520. Il est vrai que c'est Djerba qui fut visée cette année-là. De toute manière, la documentation ne permet pas de prendre pour argent comptant les précisions fournies par Haëdo sur le nombre d'hommes envoyés et sur les privilèges accordés à des volontaires prêts à partir pour Alger. Les *Ġazavât* évoquent du reste en tout et pour tout – et pourquoi ne pas leur faire confiance ? – la remise d'un ordre, d'un *berât* et d'un *sancaḳ*[80]. Alors, la population du pays, « extrêmement contente et mieux soumise encore qu'auparavant », « fit prononcer le prône au nom immaculé du fortuné padichah et batttre monnaie au nom sacré de Son Excellence le souverain »[81]. De fait, on connaît des monnaies algéroises portant la *tuġra* de Soliman[82].

Le gouvernement de Selîm I[er] s'était même montré réticent et méfiant. L'accrochage avec les Vénitiens dans les eaux du Péloponnèse put conforter Soliman dans la décision d'accepter l'offre d'obédience faite par H̱ayrü-d-dîn à son père. Pour autant il ne semble pas que sa bienveillance ait été, à ce moment, bien au delà de cette grâcieuse acceptation. En ce début du XVI[e] siècle, la Porte accueillait volontiers et même suscitait le ralliement à sa flotte de grands corsaires comme Ḳurdoġlı sous Selîm ou, plus tard, H̱ayrü-d-dîn sous Soliman. En revanche il ne semble pas qu'elle ait montré à cette époque un très grand intérêt pour le domaine que H̱ayrü-d-dîn Barberousse lui offrait en Occident.[83]

* *
*

Mütercem-i mektûb-ı ḳâẓî ve ẖaṭîb ve fuḳahâ ve e'imme ve tüccâr ve ümenâ ve kâfe-i re'âyâ ve 'âmme-i berâyâ-yı medîne-i Cezâ'ir

1 *maḳâm-ı 'âlî-i sulṭânîye du'â-ı sa'd ü naṣr ki aḳṣâ-yı âmâle érişdürür iṣâl ḳılınduḳdan ṣoñra medîne-i Cezâ'irde olan bendelerüñ*

[80] *Ġazavât*, 88 r°.

[81] « *Memleket ẖalḳı ziyâde şâd olub evvelkiden daẖi artuḳ tâbi' olub ve ẖuṭbe'i daẖi devletlü pâẕişâhuñ nâm-ı pâkına oḳıdub ve sikke daẖi ẖüdâvendigâr ḥaẓretlerinüñ ism-i şerîfine kesdürdi* » (*ibid.*, 88 v°).

[82] Cf. Artuk, Artuk, *Sikkeler Kataloğu*, vol. I, p. 511-512. Ces pièces portent la date de 926 (23 déc. 1519 – 11 déc. 1520), qui correspond à l'intronisation de Soliman et non à la frappe elle-même, nécessairement postérieure, puisque l'accord du sultan ne parvint à Alger qu'au printemps 1521. Cf. également Mérouche, *Recherches I*, p. 30.

[83] C'est aussi, d'un point de vue différent, la conclusion de S. Soucek, « The Ottoman Conquest ».

2 *yazub i'lâm eyledükleri bu-dur ki maḳâm-ı 'ażîmüñüze bizüm yanumuzda bir mertebede ta'żîm var-dur ki eyyâm üzerine vücûbına ve lüzûmına mu'teriflerüz*

3 *ve bâb-ı müreffe'üñüze bir vech-le iclâl édarüz ki mektûb anuñ mektûmına vâfî degül-dür bîz sa'âdet-i eyyâmuñuz-la feriḥlerüz ve zimâm-ı 'ubûdiyyetüñüze*

4 *irtisâm-la müstebşirlerüz ve sîze bir vech-le i'timâd édarüz ki bâṭını ve żâhırı ẖâliṣ ve evâ'ili ve evâẖiri müstaḥsen-dür emrüñüzi sâmi'lerüz*

5 *bu bendeler yanında cenâb-ı mu'ażżamuñuza ġâyet ta'żîmden ġayrî nesne yoḳ-dur ve maḳâm-ı eşrefüñüzüñ müşerref olmasın ṭaleb éderüz bu bendelere*

6 *a'dâ-ı dînden ḥâdis̱ olan ehvâl-ile ve Alláh dôstları olan mü'minlerüñ naṣrı ve 'aduvvü-lláh olan kâfirlerüñ hezîmeti ile aẖbâr ṭavîle-dür*

7 *ve ḥâdis̱e daẖi celîle-dür ammâ maḥṣûli bu-dur ki ṭâ'ife-i ṭâġiyye Endelus vaṭanına müstevlî olduḳda Vahrân ḳal'esine intiḳâl eyledi*

8 *sâ'ir bilâda ta'addî eylemek içün pes gelüb Bucâyat ile Ṭrablısı alduḳdan ṣoñra ki bizüm şehrümüz olan Cezâ'ir bâḳî ḳaldı vasaṭ-ı dâ'irede*

9 *ḳalan noḳṭa gibi ġarîb ve ḥâ'ir ḳalduḳ her cânibden ehl-i küfür bîze müżâyaḳa vérdi ḥebl-i metîn-i dîne teşebbüs̱ édüb Alláha*

10 *ṣığınduḳ pes ṭâ'ife-i ṭâġiyye bizi ṭaleb eyledi ki taḥt-ı ẕimmetine idẖâl eyleye bîz daẖi nażar édüb gördük ki miḥnet ve şedâ'id müştedd*

11 *oldı bi-ż-żarûre Ḥaḳḳ te'âlà ehl-i tes̱lîs̱ üzerine nuṣret müyesser eyleyince nefslerümüz ve ẖarîmlerümüz ve evlâdumuz ve emvâlümüz ḳorḳısından*

12 *ṣulḥ eyledük ve sebî ve tefrîḳ ẖavfından müdârâ étdük* wa inna' li-lláhi wa inna' âlihi râci'ûn[84] *bu mużâyaḳadan ṣoñra ki küffâr gelüb Vahrânı*

13 *ve Becâya'ı ve Ṭrablusı aldı ḳaṣd eyledi ki gemileri-ile bîze daẖi müstevlî olub esîr eyleye ve bir birümüzden tefrîḳ éde nâ-gâh nâṣır-ı dîn*

14 *ḥâmî-i müslimîn ve mucâhid fî sebîli-lláh olan Oruc Beg bir miḳdâr ġâzîleri-ile çıḳageldi biz daẖi anı ḳabûl ve ikrâm-la istiḳbâl eyledük*

[84] Coran II-156.

15 *zîrâ havfumuzdan Alláh fażlı-ile bîzi halâṣ étdi müşârün-ileyh Oruc Beg bîze gelmezden evvel Tûnis şehrinden Becâya ḥiṣârına gelmiş idi*

16 *a'dâ-ı dînden alub ihvân-ı müslimîn içün ta'mîr eylemek ḳaṣdına pes ḳal'e-i mezbûre'i mucâhid ṣâliḥ faḳîh Ebû-l-'Abbâs Aḥmed bin Ḳâżî ile muḥâṣara*

17 *édüb erkânına tezlezül vérüb bünyânını hedm eyleyüb ḳal'eye girdüklerinde kâfirler binyelerinüñ ihtilâlini ve meniyyelerinüñ ḥulûlini müşâhede*

18 *eylediler ḳal'e-i mezbûrenüñ izâsında müslimânlar hücûm édüb 'ażîmü-l-binâ bir burcın aldılar 'anveten ḳal'eye dâhil oldılar kâfirlerüñ ol ḳal'eden*

19 *ba'żı ḳaçub ve ba'żı ki nâra ulaşmasını Ḥaḳḳ te'âlà mu'accel eylemiş idi ḳatl olındı ve-l-ḥâṣıl müslimânlar ol kâfirler-ile envâ'-ı muḥârebe*

20 *ve muḳâtele ile âna'a-l-leyl ve-n-nehâr ışrâḳda ġurûba degin cenkler eylediler tâ ki müşârün-ileyh Oruc Begüñ aṣḥâbından bir cemâ'at müfâraḳat eylediler*

21 *müşârün-ileyh cemâ'at-ı ḳalîle ile ol kâfirler arasında ḳaldı müşârün-ileyh bîze gelüb mülâḳî olmaġa ve a'dâ-ı dînden bîzi halâṣ ḳılmaġa sebeb*

22 *bu olmış idi pes müşârün-ileyh Oruc Beg Tilmisân şehri muḥârebesinde raḥmetü-lláh şehîd olduḳda ḳarındaşı mucâhid*[85] *fî sebîli-lláh Ebû-l-taḳî*

23 *Hayrü-d-dîn hayr halef olub bîzi ḥâmî oldı 'adl-i tâmmından ve şer'-i şerîf-i nebeviyye ittibâ'ından ġayrî nesnesin görmedük mezkûr*

24 *dahi dâ'imâ maḳâm-ı a'lâñuzı ġâyet ta'żîm-le ta'żîmde ve emr-i cihâda iştiġâlde ve Rebbü-l-'ibâduñ rıżâsına mâlini ve nefsini bezl eylemekde*

25 *olub i'lâ-ı kelîmetü-lláha ḥarîṣ olmaġın ve cümle-i âmâli salṭanat-ı 'aliyyeñüze menûṭ ve kemâl iḥtirâmuñuz üzre mebsûṭ olduġı ecilden*

26 *bîzüm dahi maḥabbetümüz anuñ ḥaḳḳında hâliṣ ve sâbıt olmış-dur nice maḥabbet eylemeyelüm ki bîzüm-le bile etek bélde sâ'id iḳdâm üzerine*

27 *gelüb bîzüm-le cihâd fî sebîli-lláha niyyet-i hâliṣe ve ḳalb-ı ṣâdıḳ-la teveccüh eylemiş-dür ve şiddet ü rahâda Ḥaḳḳ te'âlànuñ emri*

[85] Restitution de A. Temimi, que j'adopte.

28 *üzerine ḳâ'im olmaġa ittifâḳ édüb-dürür 'aḳîde-i îmâniyyede kevkeb-i vahhâce ve delîl-i vâẓıḥu-l-minhâce beñzer ve-l-ḥâletü haẕihi bu bendelerüñ*
29 *maḳâm-ı 'âliyyeye i'lâm eyledükleri ol-dur ki meẕkûr emîrümüz H̱ayrü-d-dîn cânib-i a'lâñuza gitmege 'azîmet eylemiş idi belde-i mezbûrenüñ 'urefâsı*
30 *taẓarru' édüb ḳoyıvérmediler kefere-i ṭâġiyyeden ẖavf eyledügümüzden ötürü zîrâ naṣârî bîze ziyâde yaramaz ḳaṣdda-dur bîz ẖôd ġâyet*
31 *ẓa'f ve felâketdeyüz bu sebebden ötürü bâb-ı a'lâñuza faḳîh 'âlim müderris Seyyîd Ebî-l-'Abbâs Aḥmed bin 'Alî bin Aḥmed irsâl olındı bîz*
32 *meẕkûr emîrümüz-le cenâb-ı a'lâñuzuñ ẖidmetkârlarıyuz ve iḳlîm-i Becâya ve ġarb ü şarḳ ehâlîsi maḳâm-ı a'lâñuz ẖademesi-dür ve sâ'ir*
33 *bu bilâdda vâḳı' olan umûrı işbu mektûb-la varduḳda maḳâm-ı a'lâñuza mezbûr i'lâm eylese gerek-dür ve-s-selâm aleykum ve raḥmetü-lláh*
34 *ve berekâtuhu ve ḥurrire fî evâ'ili şehri ẕî-l-ḳa'de min 'âm*[86] *ẖamset ve 'öşrîn ve tis'âmi'e*
35 *ẕikr olınan belde-i Cezâ'irede câmi'-i a'żamda münzevî ve mü'tekif olan 'abîdü-lláh …*[87] *fuḳarâ'ı ehli-s-sünnet Muḥammad*
36 *bin Manṣûr bin 'Alî el-Ḥalebî daẖi mektûb gönderüb arẓ-ı ġurbetde ẕikr olınan ḳavm-ı ẓu'efâ-ile meẕkûr H̱ayrü-d-dîn gelüb*
37 *érişince helâke ḳarîb olduḳlarını ve merreten ba'd uẖrà fitretlere uġrayub miḥnetler çekdülerini ve ḥâliyâ du'â-ı*
38 *devâm-ı devlet-i pâdişâhîye müdâvemet eyledüklerini i'lâm eylemiş*

*

Traduction de la lettre du cadi, du prêcheur, des jurisconsultes, des imams, des commerçants, des *emîn* et de la totalité des *re'âyâ* et de l'ensemble des *berâyâ* de la ville d'Alger

Après avoir envoyé au siège sublime du sultanat une prière pour son bonheur et sa victoire (qui réalise le comble de [leurs] vœux), voici ce que vous font savoir par écrit vos esclaves se trouvant dans la ville d'Alger.

[86] C'est la lecture, raisonnable, de A. Temimi, mais on déchiffre *ġâmm*.
[87] On lit quelque chose comme *ve ẖavîdem*.

Nous portons en nous un tel respect pour votre position sacrée que nous confessons son caractère nécessaire et obligatoire pour des jours et des jours et nous vouons à votre porte élevée une vénération telle que notre lettre ne suffit pas à [en rendre] l'intime [profondeur]. Votre règne de félicité est pour nous une source de joie et nous nous réjouissons dans nos prières d'être soumis aux rênes de l'obéissance envers vous : nous vous accordons notre foi telle que la sincérité caractérise son intime nature comme son apparence et qu'elle mérite l'approbation de bout en bout. Nous sommes à l'écoute de vos ordres. Nous, vos esclaves, n'éprouvons pas d'autre sentiment que l'immense respect que nous vouons à Votre Très Grande Majesté. Nous formons le vœu que votre position sacrée soit exaltée.

Les terreurs qu'ont récemment fait souffrir à vos esclaves les ennemis de la religion, les succès des croyants qui sont les amis de Dieu et les défaites des mécréants qui sont ses ennemis constituent une longue suite d'informations ; ce sont de très importants événements. On peut cependant en rendre compte comme suit.

Quand le peuple des impies eut envahi la patrie d'Andalousie, il passa au fort d'Oran afin d'opprimer d'autres pays. Il vint alors et s'empara de Bougie et de Tripoli : après cela notre ville d'Alger demeura isolée comme un point au milieu d'un cercle et nous restâmes de toutes parts dans l'abandon et la confusion. Les mécréants nous mirent dans la détresse. Nous eûmes recours à la puissante force de la religion et nous recommandâmes à Dieu. Ensuite le peuple impie demanda à nous faire entrer sous sa domination. Ayant envisagé [la situation], nous constatâmes que les tourments et les difficultés s'aggravaient. Par nécessité, parce que nous craignions pour nous-mêmes, nos femmes, nos enfants et nos biens tant que Dieu (qu'Il soit exalté) n'aurait pas accordé la victoire sur ceux qui croient à la trinité, nous conclûmes un pacte et, par peur de la capture et de la séparation, nous feignîmes [l'amitié avec les mécréants espagnols]. *Nous sommes à Dieu et nous retournons à Lui*. Après ces détresses – la venue des mécréants et la prise par eux d'Oran, Bougie et Tripoli – ils formèrent le dessein de nous envahir à notre tour avec leurs bateaux, de nous capturer et de nous séparer les uns des autres. C'est alors qu'apparut soudain avec quelques *ġâzî* liés à lui Oruç Beg, le champion de la religion, le protecteur des musulmans, celui qui combat dans la voie de Dieu. Nous l'avons reçu et sommes allés à sa rencontre avec des marques d'honneur, car par la grâce de Dieu il nous a libérés de nos craintes.

Avant de venir à nous, le susdit Oruç Beg s'était porté depuis la ville de Tunis contre le fort de Bougie, dans l'intention de le prendre des mains des mécréants et de le restaurer pour ses frères les musulmans. Il fit alors le siège de cette place avec le combattant de la foi, le pieux jurisconsulte Abû-l-'Abbâs Aḥmed bin Ḳâẓî. Ils en ébranlèrent les piliers et en détruisirent les fondations et ils y avaient pénétré quand les mécréants constatèrent que leurs bâtiments étaient détruits et que leur mort approchait. Les musulmans ayant lancé une attaque frontale contre ce fort s'emparèrent d'une tour d'imposante structure et pénétrèrent par force dans la place. Certains des mécréants s'enfuirent de ce fort ; d'autres, dont Dieu (qu'Il soit exalté) avait hâté l'arrivée dans le feu [de l'enfer], furent tués. Bref les musulmans, menant toutes sortes de bataille et combat avec les mécréants, firent la guerre nuit et jour, du lever au coucher du soleil, jusqu'au moment où fit défection un groupe des compagnons du susdit Oruç Beg. Ce dernier se retrouva au milieu de ces mécréants avec une petite troupe.

C'est le susdit Oruç Beg qui avait fait que l'on était venu se joindre à nous et que l'on nous avait libérés des ennemis de la religion. Quand ensuite il mourut en *şehîd* au siège de la ville de Tlemcen (la miséricorde de Dieu [soit sur lui]), c'est son frère, le combattant de la foi dans la voie de Dieu le « Père des pieux », Ḫayrü-d-dîn, qui prit de la meilleure manière sa succession et devint notre protecteur. Nous n'avons rien vu d'autre en lui que sa parfaite justice et sa soumission à la Loi sacrée du Prophète. En toutes circonstances cet homme montrant par des marques de respect son respect pour votre sublime position, se consacrant à la guerre sainte, sacrifiant ses biens et sa personne pour l'acceptation du Seigneur des croyants, s'est montré désireux de proclamer la parole de Dieu ; tous ses vœux ont été en rapport avec votre sultanat sublime et ont ouvertement tendu au parfait respect qui vous est dû. C'est pourquoi l'amitié que nous avons conçue pour lui est pure et sûre. Comment ne pas avoir d'amitié pour celui qui est venu avec nous, le pan de sa robe glissé dans la ceinture, le bras en avant, qui dans une intention pure et avec un cœur sincère s'est avancé avec nous dans le chemin du combat pour la foi dans la voie de Dieu ? Dans la souffrance comme le bonheur il s'accorde à s'en tenir à l'ordre de Dieu ; dans la foi et la religion il est pareil à une étoile brillante, à un guide clair sur la voie.

À présent, ce que vos esclaves que nous sommes font savoir au siège sublime est ce qui suit.

Notre susdit émir H̲ayrü-d-dîn avait pris son départ pour se rendre auprès de Votre Sublime Majesté, mais les sages de ce pays l'en ont empêché par leurs prières, car nous craignons les mécréants impies : de fait, les chrétiens ont force méchants projets à notre égard. Or nous sommes, quant à nous, dans un grand état de faiblesse et de détresse. Voilà pourquoi on a envoyé auprès de votre porte sublime le jurisconsulte, le savant et le professeur Seyyîd Ebû-l-'Abbâs Aḥmed bin 'Alî bin Aḥmed. Nous-mêmes et notre susdit émir sommes les serviteurs de Votre Sublime Majesté. Les gens du pays de Bougie, de l'ouest et de l'est sont au service de votre sublime position.

Quant aux autres affaires concernant ces pays, le susdit émissaire devra les exposer à Votre Sublime Position quand il arrivera avec cette lettre.

Le salut, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soient sur vous.

Écrit dans la première décade du mois de *z̲î-l-ḳa'de* de l'an 925
(25 oct. – 3 nov. 1519)

[Ajouté en post scriptum en dessous du texte :]

Le serviteur de Dieu retiré et reclus dans la grande mosquée de la ville d'Alger, le … des pauvres du peuple de la Sunna, Muḥammad bin Manṣûr bin 'Alî el-Ḥalebî a également envoyé une lettre par laquelle il faisait savoir que jusqu'à la venue et l'arrivée du susdit H̲ayrü-d-dîn, [lui-même] et le peuple susmentionné des misérables [?] avaient été proches de la ruine sur la terre d'exil, que sans cesse ils étaient dans le vide du pouvoir et les troubles et qu'ils priaient avec assiduité pour la continuité de la prospérité du padichah.

*

Sources et travaux cités

Abun-Nass (Jamil M.), *A History of the Maghrib*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Artuk (İbrahim), Artuk (Cevriye), *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, vol. I, Istanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 1974.

Bacqué-Grammont (Jean-Louis), « Soutien logistique et présence navale ottomane en Méditerranée en 1517 », *Revue du monde musulman et méditerranéen* 39, 1985, p. 7-34 (accessible sur revues.org).

Bacqué-Grammont (Jean-Louis), *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins : contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*, Istanbul, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1987.

Boulifa (S. A.), *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'Antiquité jusqu'à 1830) : organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie)*, Alger, J. Bringau, 1925 (accessible sur gallica.bnf.fr).

Bunes (Miguel Ángel de), *Los Barbarroja, corsarios del Mediterráneo*, Madrid, Aldebarán, 2004.

Bunes (Miguel Ángel de), Sola (Emilio), *La vida, y historia de Hayreddin, llamado Barbarroja*, Grenade, Univesidad de Granada, 1997.

Chevallier (Corinne), *Les Trente premières années de l'État d'Alger, 1510-1541*, Alger, Office des publications universitaires, 1986 (réimpr. 2002).

Dan (Père Pierre), *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris, Pierre Rocolet, 1637 (accessible sur gallica.bnf.fr).

Emecen (Feridun), *Yavuz Sultan Selim*, Istanbul, Yitik Hazine, 2010.

Fisher (Godfrey), *Barbary Legend : War, Trade and Piracy in North Africa, 1415-1830*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Gallotta (Aldo), « Il Ġazavât-ı H̲ayreddîn Paşa di Seyyîd Murâd », *Studi Magrebini* XIII, 1981.

Gallotta (Aldo), « K̲h̲ayr al-Dīn (K̲h̲ıḍır) Pas̲h̲a, Barberousse », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., vol. IV, Paris-Leyde, 1978, p. 1187-1190.

Genevois (H.), *Légende des rois de Koukou : Sidi 'Amer ou-Elqadi, Sidi Hend le Tunisien*, Alger, *Le Fichier périodique* 121 (no thématique), 1974.

Gómara (Francisco López de), *Crónica de los corsarios Barbarroja*, Madrid, Polifemo, 1989.

Grammont (Henri-Delmas de), *Histoire d'Alger sous la domination turque, 1515-1830*, Paris, Ernest Leroux, 1887 (accessible sur archive.org) ; rééd. Saint-Denis, Bouchène, 2002.

Haëdo (Diego de), *Histoire des rois d'Alger*, trad. Henri-Delmas de Grammont, Alger, Adolphe Jourdain, 1881 (accessible sur www.algerie-ancienne.com) ; rééd. Saint-Denis, Bouchène, 1999.

Hervé (Michel), *Les Débuts de la régence d'Alger de 1518 à 1566*, Paris, Michel Hervé, 2005.

Hess (Andrew C.), *The Forgotten Frontier : a History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1978 ; rééd. 2010.

Julien (Charles-André), *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie-Algérie-Maroc -II- De la conquête arabe à 1830*, Paris, Payot, 1964 (2e éd. revue et mise à jour par Roger Le Tourneau).

Kahane (Henry), Kahane (Renée), Tietze (Andreas), *The Lingua Franca in the Levant : Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana, University of Illinois, 1958 ; rééd. Istanbul, ABC, 1988.

Kâtib Çelebi, *The History of the Maritime Wars of the Turks*, trad. James Mitchell, Londres, Oriental Translation Fund – A. J. Valpy, 1831 (accessible sur archive.org).

La Véronne (Chantal de), *Oran et Tlemcen dans la première moitié du XVIe siècle*, Paris, Geuthner, 1983.

Lanfry (Jacques), « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale : essai onomastique et ethnographique », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 26, 1978, p. 75-101 (accessible sur www.persee.fr).

Le Tourneau (R.), « Kabylie », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., vol. IV, Paris-Leyde, 1978, p. 374-380.

Léon l'Africain (Jean), *Description de l'Afrique*, trad. Alexis Épaulard, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien – Maisonneuve, 1956.

Mantran (Robert), « Hayr ed-din Barberousse et l'implantation ottomane en Afrique du Nord », *in* Charles-André Julien, Magali Morsy, Catherine Coquery-Vidrovitch (dir.), *Les Africains*, Paris, Jeune Afrique, 1977, vol. III, p. 77-101.

Meninski (Franciscus), *Lexicon arabico-persico-turcicum*, Vienne, Joseph Edler von Kurzböck, 1780, 4 vol.

Mercier (Ernest), *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, 3 vol., Paris, Ernest Leroux, 1888-1891 (vol. 1 accessible sur www.gutenberg.org).

Mérouche (Lemnouar), *Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane -I- Monnaies, prix et revenus, 1520-1830*, Saint-Denis, Bouchène, 2002; *-II- La Course : mythes et réalités*, 2007.

Mohammed Esseghir Ben Elhadj Ben Abdallah Eloufrâni, *Nozhet-elhâdi : histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, trad. Octave Houdas, Paris, Ernest Leroux, 1889 (accessible sur gallica.bnf.fr).

Nordman (Daniel), *Tempête sur Alger : l'expédition de Charles Quint en 1541*, Saint-Denis, Bouchène, 2011

Rang (Sander), Denis (Fernand), *Fondation de la régence d'Alger, histoire des Barberousse : chronique arabe du XVIe siècle sur un manuscrit de la Bibliothèque royale, avec un appendice et des notes*, 2 vol., Paris, J. Angé, 1837 (accessible sur www.bilda.us).

Robin (Joseph-Nil), *La Grande Kabylie sous le régime turc*, Saint-Denis, Bouchène, 1998.

Samih (Aziz), *Şimali Afrika'da Türkler*, Istanbul, 1936.

Sanudo (Marino), *Diarii*, Venise, Federico Cavalier Visentini, vol. XIX (*set. 1514 – feb. 1515*), 1887 ; vol. XXV (*ott. 1517 – ago. 1518*), 1889 ; vol. XXVIII (*ott. 1519 – giu. 1520*) et XXIX (*lug. 1520 – feb. 1521*), 1890.

Soucek (Svat), « The Rise of the Barbarossas in North Africa », *Archivum Ottomanicum* III, 1971, p. 238-250.

Soucek (Svat), « Remarks on some Western and Turkish Sources Dealing with the Barbarossa Brothers », *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* I, 1972, p. 63-76.

Soucek (Svat), « The Ottoman Conquest of Egypt and Algeria », *in* Nicolas Michel, Benjamin Lellouch dir., *Conquête ottomane de l'Égypte (1517) : arrière-plan, impact, échos*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 79-98.

Temimi (Abdeljelil), « Lettre de la population algéroise au sultan Selim Ier en 1519 », *Revue d'histoire maghrébine* 3, 1975, p. 95-101.

Turan (Şerafettin), « Barbaros Hayreddin Paşa », *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 5, Istanbul, 1992, p. 65-67.

Vatin (Nicolas), « "Comment êtes-vous apparus, toi et ton frère ?" : note sur les origines des frères Barberousse », *Studia Islamica,* n. s. I, 2011, p. 103-131 (accessible sur www.studiaislamica.com).

Vatin (Nicolas), « Arabes et Turcs au Maghreb dans les années 1513-1520 d'après les *Ġazavât-ı Ḫayrü-d-dîn Paşa* », *Osmanlı Araştırmaları* 40, 2012, p. 365-397.

Vatin (Nicolas), *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes*, Paris-Louvain, Peeters, 1994.

Wolf (John B.), *The Barbary Coast : Algiers under the Turks, 1500 to 1830*, New York-Londres, WW Norton & Co, 1979.

Nicolas Vatin, *Note sur l'entrée d'Alger sous la souveraineté ottomane (1519-1521)*

Cet article est fondé sur la comparaison de trois sources connues mais jamais croisées : les *Ġazavât-ı Hayre-d-dîn Paşa*, la « lettre de la population algéroise » publiée par A. Temimi et les *Diarii* de Marino Sanudo. Il en ressort que Hayre-d-dîn a tenté un an durant de demeurer indépendant à Alger après la mort de son frère Oruç et que c'est la préparation de l'expédition d'Ugo de Moncada (qui attaqua finalement Djerba et non Alger) qui dut le convaincre de se tourner vers la Porte, avec le soutien de pouvoirs locaux, notamment le « roi de Koukou » Ibn el-Kadi qui, à cette date, n'avait pas encore fait sécession. D'autre part on constate une certaine méfiance du gouvernement ottoman : Selim Ier envoie un représentant sur place pour en savoir plus avant de se décider. Cette mission étant retardée par un incident avec la flotte vénitienne, c'est finalement Soliman qui accepta la soumission de Hayre-d-dîn. Mais rien ne permet de confirmer l'affirmation généralement admise (fondée sur Haëdo) que Selim Ier envoya d'importants renforts. En fait ni lui ni Soliman ne semblent, en 1520-1521, très intéressés.

Nicolas Vatin, *Note on the Falling of Algiers under Ottoman Sovereignty (1519-1521)*

This paper is based on three sources that are all well known but have never been used together : the *Ġazavât-ı Hayre-d-dîn Paşa*, the « letter from the people of Algiers » published by A. Temimi, and Marino Sanudo's *Diarii*. It shows that Hayre-d-dîn tried for a whole year to remain independent in Algiers after the death of his brother Oruç, and that it is probably because of an expedition in preparation by Ugo de Moncada (who eventually attacked Djerba and not Algiers) that he decided to turn to the Porte, with the support of local powers, in particular the « King of Kuku », who had not rebelled yet. Apparently, the Ottoman government was a bit doubtful : Selim Ist sent a man to see the situation on the spot, wanting to know more before taking a decision. An incident with the Venetian fleet delayed the mission, with the result that it was Süleyman who decided to accept Hayre-d-dîn's proposal. But although it has been widely accepted (actually on the basis of Haëdo) that Selim sent important reinforcements, nothing in the documentation seems to confirm it. Actually neither Selim nor Süleyman was really interested by Algiers en 1520-1521.

UNE CONSÉQUENCE INATTENDUE DE LA POLITIQUE FISCALE DU SULTAN SELIM II : DE L'ORIGINE DE LA DÉDICACE AUX AUTORITÉS ATHONITES DES COUVENTS DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE

Lorsqu'en 1566, le sultan Selim II succède à son père Soliman Kanûnî, l'État ottoman, dans sa partie européenne, est en pleine réforme fiscale et territoriale[1]. Un nouveau recensement dans la région de Skopje et de Thessalonique est mis en place, notamment sur l'impulsion du *şeyhülislam*, autorité suprême de l'Empire sur la Sainte-Loi, Ebu's-su-ud[2], en fonction entre 1545 et 1574, année de sa mort.

Guillaume Durand, boursier de l'Academia Română, chercheur post-doctorant, École des hautes études en sciences sociales, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 190-198 avenue de France, F-75244 Paris Cedex 13.
guidurand_7@hotmail.com

[1] Le présent article a été rédigé dans le cadre du programme « Les sciences socio-humaines dans le contexte de l'évolution globalisée : le développement et l'implémentation du programme d'études et de recherches postdoctorales » (code contrat : POSDRU/89/1.5/S/61104, cofinancé par le Fonds social européen, programme opérationnel sectoriel « Le développement des ressources humaines » 2007-2013. Je tiens à remercier M. Nicolas Vatin pour le temps qu'il a gentiment accepté de consacrer à cette étude et les précieuses informations qu'il m'a communiquées.

[2] Imber, *Ebu's su'ud*.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 167-199. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988849

S'apercevant d'infractions commises par les communautés locales, dont les moines du mont Athos[3], le juriste ottoman fait ordonner la confiscation de toutes les possessions foncières. Le firman promulgué le 21 janvier 1569 décrète que les terres seront allouées en usufruit viager contre paiement d'une taxe foncière (*kesim*) et que les biens considérés par la sharia comme appropriés pourront être rachetés par leurs propriétaires[4]. Ce firman concrétise la volonté des juristes ottomans de définir et d'harmoniser les relations à la propriété foncière dans le cadre de la Sainte-Loi.

Ce firman et plus largement la question de la confiscation ont fait l'objet d'insignes études dans la continuité de celle publiée en 1948 par P. Lemerle et P. Wittek[5]. B. Djurdjev, s'appuyant sur l'étude des *defter* de la région de Srem a élargi la question de la confiscation aux monastères de ce sandjak[6] tandis que J. C. Alexander s'attachait aux monastères des Météores[7].

Récemment, le sujet a été repris par E. Kermeli[8] et A. Fotić[9] qui chacun apporte de nouveaux éléments au dossier. Dans son étude publiée dans *Hilandarski Zbornik* en 1997, A. Fotić entreprend l'analyse d'un firman adressé au cadi en charge de dresser la liste des propriétés dans le sandjak de Kruševac en Serbie.

Ses conclusions, ajoutées à celles mises en avant par les historiens de la question, permettent de circonscrire avec précision les tenants et les aboutissants de la décision du sultan au sein de l'Empire ottoman. Les significations politiques, juridiques et économiques de la confiscation sont aujourd'hui bien connues et le présent article n'entend pas remettre en question les résultats obtenus par un demi-siècle de recherches. Son objet est d'ouvrir une perspective sur l'une des conséquences indirectes induites par le firman de 1569 dans les principautés de Valachie et de Moldavie, en mettant en relation la portée et l'impact de la décision de Selim II sur la péninsule athonite et la manière dont les moines rapportèrent l'événement auprès de leurs bienfaiteurs traditionnels, les princes roumains.

3 Beldiceanu, « En marge d'une recherche ».

4 La traduction du firman se trouve dans : Alexander, « The Lord », p. 185-200, pour le document.

5 Lemerle, Wittek, « Recherches ».

6 Djurdjev, « Продаја ».

7 Alexander, « The Monasteries ».

8 Kermeli, « The Confiscation ».

9 Fotić, « The Official Explanation » ; *id.*, « Sveta Gora ».

La réforme toucha la partie européenne de l'Empire et fut mise en place entre les années 1567 et 1571, avec quelques exceptions, le sandjak de Sofia notamment[10]. Le montant du rachat des propriétés ne fut pas le même selon l'importance des monastères en cause. Le monastère de Krušedol dans le sandjak de Srem dut payer 32 000 a. et celui de Rila 60 000 a.. La somme demandée pour les propriétés confisquées à la communauté athonite dans son ensemble s'élevait à 970 000 a.[11], sans compter les possessions retenues par le firman en dehors du sandjak de Thessalonique.

LA RÉCEPTION DE LA CONFISCATION DANS LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES

L'acte de la *doamna* (princesse) Ruxandra[12], veuve du prince de Moldovalachie (Moldavie) Alexandru Lăpuşneanu, mort au début du mois de mars 1568, offre deux informations de grande importance : un étalonnage chronologique très pertinent ainsi qu'une idée relativement précise de l'équivalent en argent des biens confisqués au couvent athonite de Karakallou.

Pour ce qui est de la date du document, il fut rédigé entre septembre 1568 et août 1569 et rappelle de façon détaillée les circonstances de la confiscation. En « 7077 », l'émissaire du sultan Selim II, Mustapha Čelebi, porteur d'un ordre impérial, est venu dans la Péninsule annoncer la vente et probablement évaluer tous les biens meubles et immeubles des monastères. L'année mentionnée nous apprend donc qu'immédiatement après la publication du firman de janvier 1569, des fonctionnaires ottomans munis de documents officiels impériaux essaimaient dans les régions nouvellement cadastrées afin de faire appliquer la réforme. La réaction des autorités athonites ne se fit pas attendre ; il est même fort vraisemblable qu'immédiatement après la visite de Mustapha Čelebi, des caloyers aient été désignés pour annoncer la nouvelle et tenter de trouver quelques bienfaiteurs susceptibles de sauver financièrement la Sainte-Montagne.

10 Le sandjak de Sofia ne fut touché par cette réforme que vers 1575, sous le sultan Murad III. Voir Fotić, « The Official Explanation », p. 39.

11 *Ibid.*, p. 46

12 *Documente greceşti I*, p. 46-47, nº CXIV.

Face à la demande de l'un de ces groupes de caloyers, issu du couvent Karakallou, Ruxandra décida de racheter ces biens confisqués pour un montant de 35 000 a. sur un total de 970 000 a. pour l'ensemble de la péninsule athonite. Cette dernière somme est conséquente lorsque nous la mettons en regard des tributs (*haradj*) payés par les Principautés roumaines à la Sublime Porte à la même époque[13]. Ainsi, lors de la confirmation par le sultan de Mihnea II [dit le Turcisé (*Turcitul*)] comme prince de Hongrovalachie (Valachie) pour la seconde fois, en 1585, ce dernier s'engageait à payer 7 millions d'aspres de *haradj*.

De manière générale, le *haradj* de la Moldavie, ayant subi une augmentation substantielle sous les règnes de Soliman, de Selim II et de Mehmed III, était passé de 825 000 a. en 1538 à 2 millions d'aspres en 1567-1568 et à près de 4 millions d'aspres en 1582-1583, avant d'atteindre les 7 millions d'aspres dans la dernière décennie du XVI[e] siècle sous le prince Aaron le Tyran (1591-1592 ; 1592-1595). En Valachie, la même inflation fait passer le tribut de 1,1 millions d'aspres en 1540-1541 à 10 millions d'aspres en 1586-1587[14].

Un second document rédigé en août 1570 rappelle que la veuve du prince racheta également les biens ayant appartenu aux moines de Dochiariou[15] pour un total de 165 000 a., probablement suite à la venue d'une nouvelle équipe de moines quêteurs.

La princesse Ruxandra offrit de la sorte aux caloyers athonites plus d'un cinquième du montant demandé par les autorités ottomanes pour racheter les propriétés confisquées. L'argent ainsi récupéré par le fisc ottoman permit de renflouer en premier lieu les caisses de l'État, amoindries par le coût de l'accession au pouvoir de Selim II. En effet, au-delà des principes légaux sur lesquels se basa la décision de confiscation, à savoir la volonté de définir, standardiser les relations à la terre, les coordonner avec la sharia, le premier besoin sur lequel reposa la réforme fut relatif à un besoin financier accru de l'Empire[16], d'autant plus que le sultan était en pleins préparatifs de l'expédition contre l'île vénitienne de Chypre.[17]

[13] Maxim, « Haraciul ». Voir également *id.*, « L'autonomie ».

[14] Maxim, « Regimul ».

[15] *Documente greceşti I*, p. 47, n° CXVI.

[16] Fotić, « The Official Explanation », p. 49.

[17] Zachariadou, « Mount Athos », p. 167 : « *By confiscating the monastic properties he [Selim II] could satisfy the budgetary demands being made by his administration. These came at a time when he was preparing an expedition against Venetian-held Cyprus which necessitated additional financial resources* ».

L'ÉVOLUTION DE LA SITUATION ÉCONOMIQUE DE LA COMMUNAUTÉ ATHONITE APRÈS LA CONFISCATION ET LA POLITIQUE FISCALE OTTOMANE APPLIQUÉE À LA PÉNINSULE

Le fait que le firman ébranla l'ensemble des monastères concernés est une donnée des plus logiques concernant la portée de cet acte. Comment aurait-il pu en être autrement ? Toutefois, les monastères connurent des sorts très différents, ceci même à l'intérieur de la communauté athonite. Alors que les monastères Dochiariou et Karakallou ne furent que très faiblement touchés par la mesure puisque les propriétés furent immédiatement rachetées par les princes-donateurs de Moldavie, Saint-Pantéléimon fut temporairement abandonné[18].

À cette étape de notre étude, il convient à la fois de s'interroger sur la santé économique de la péninsule athonite et d'examiner la façon dont les moines quêteurs ont présenté la réforme fiscale de Selim II aux potentiels bienfaiteurs roumains.

Plusieurs études de grande valeur ont été publiées sur ce sujet ces dernières années[19]. Elles ont l'avantage de mettre en relief par différentes perspectives les états économique, financier et moral de la communauté. Elles ne sont toutefois pas toutes unanimes quant à la restitution de cette situation. Le mont Athos était-il, autour de l'année 1569, au faîte de sa puissance ou amorçait-il un lent déclin ?

Parmi les tenants de cette seconde hypothèse, D. I. Mureşan étaye l'idée d'une péninsule athonite qui, après avoir atteint son apogée au début du XIVe siècle, voyait son rayonnement culturel diminuer[20] tandis que le firman de 1569 entraîna « une pression fiscale aggravée qui les mettra [les monastères athonites] en déficit financier chronique ».[21] E. Zachariadou considère pour sa part que le mont Athos jouissait d'une grande prospérité tout au long des XIVe-XVIe siècles. Les changements géopolitiques comme les successions des sultans n'affectèrent que peu la puissance économique athonite : « *But this change of rulers* [Murad II

[18] Pour d'autres exemples, voir Fotić, « The Official Explanation », p. 48.

[19] Fotić, « Sveta Gora » ; *id.*, « Athonite Travelling Monks » ; Kermeli, « Central Administration », p. 192-195 ; Mureşan, « Le mont Athos ».

[20] S'appuyant sur les travaux de Nikos Oikonomidès, l'historien remarque qu'« il nous faut malgré tout mesurer l'écart culturel creusé entre l'Europe humaniste et le monde hellénique sous les Ottomans. L'âge d'or de la Sainte-Montagne avait été le XIVe siècle [...]. Depuis cependant l'involution avait été lente, au rythme des chocs historiques que la péninsule vivait ensemble avec l'Empire » : Mureşan, « Le mont Athos », p. 95.

[21] *Ibid.*, p. 106.

1421-1451] *did nothing to disturb the prosperity of the Holy Mountain, if we are to believe the antiquarian Ciriaco of Ancona who paid it a short visit in November 1444* ». Plus loin, elle confirme cette situation au cours de la première moitié du XVIe siècle : « *The economic development of Mount Athos and the concomitant increase of its prestige was reflected in the new programmes of decoration that several Athonite monasteries undertook in the mid-years of the sixteenth century* »[22]. Seule la réforme fiscale de 1568-1569 mit un terme à ce rayonnement : « *It* [la confiscation par Selim II] *brought to an end the prosperity and prestige that it had enjoyed for more than two centuries. There were to be no more major foundations after Stavroniketa in 1541* »[23].

A. Fotić soutient une idée similaire lorsqu'il mentionne qu'avec cette réforme, « *the State exerted strong financial pressure on the* already *quite impoverished church* »[24], ajoutant plus loin que « *there is no doubt that this measure seriously affected the* already considerably *impoverished Christian Church* »[25]. L'auteur ravise toutefois son jugement et offre une lecture médiane de la situation en mettant en avant les disparités existantes entre les différents monastères : « *It was small and dilapidated monasteries that fared the worst* »[26]. Il note néanmoins la corrélation entre la situation financière difficile (ou du moins présentée comme telle par les moines) des établissements religieux visés par le firman et l'essor du phénomène de tournées de quête par ces mêmes caloyers au travers de l'ensemble du monde chrétien.[27]

E. Kermeli pose un regard plus nuancé lorsqu'elle met en avant l'étude de la demande des moines athonites de Dionysiou d'être considérés par les autorités impériales en tant que corps collectif et non en tant

[22] Zachariadou, *op. cit*, p. 162 et p. 166 : l'historienne étaye son argument de plusieurs exemples dont la mise en peinture de l'église et du réfectoire du monastère Grande-Lavra en 1535 par le crétois Théophanes Strelitzas, le *katholikon* de Xenophon (1544) ou encore les peintures du *katholikon* de Stavronikita en 1546.

[23] *Ibid*., p. 168.

[24] Fotić, « The Official Explanation », p. 33. Dans les citations, les passages que nous avons souhaité mettre en exergue figurent en caractères italiques dans les textes en français et en caractères romains dans les textes en anglais.

[25] *Ibid*., p. 48.

[26] *Ibid*., p. 33.

[27] Fotić, « Athonite Travelling Monks », p. 157 : « *Lacking the means, burdened with increasing debts, the monasteries were compelled to seek support not only from Orthodox rulers, but from anyone willing to lend a hand. If it was not the mentioned crisis that generated alms collecting, it certainly fostered the official establishment and better organization of the so called "begging tours"* ».

qu'individus, s'appuyant, afin d'être entendus, sur les éventuelles conséquences qu'entraînerait un refus[28].

Une hypothèse similaire, à savoir le faible impact issu de la réforme à l'encontre de monastères suffisamment puissants sur le plan économique, se fait également jour pour un autre centre monastique d'importance, celui de Saint-Jean de Patmos. Les conclusions apportées par N. Vatin sur la politique fiscale pratiquée par les autorités impériales ottomanes à l'encontre des habitants de l'île de Patmos tracent un chemin tout à fait singulier. L'auteur met en évidence une forte augmentation de l'impôt : 50 % environ, pour l'année 1569. Évoquant ensuite les deux explications les plus plausibles, dont celle de la confiscation des biens monastiques, il en conclut qu'« il n'est donc pas impossible que le mouvement général de hausse de l'impôt à l'avènement de Selîm II suffise à expliquer l'augmentation subie par les Patmiotes »[29].

L'accroissement de la pression fiscale ottomane sur les communautés vivant dans l'Empire est un fait que les sources primaires étayent clairement. Néanmoins, celui-ci entraîna-t-il une ruine des établissements monastiques, notamment ceux de l'Athos ? Rien n'est moins sûr.

Malgré quelques impondérables au cours du XVI[e] siècle, notamment ceux issus des catastrophes naturelles[30] ou en relation avec des moines indésirables[31], les monastères de la communauté athonite conservaient une puissance économique réputée et une position éminente dans la vie économique en tant que grands propriétaires fonciers, prééminence matérialisée par les chrysobulles des empereurs byzantins et les *typika*, recensant les fortunes de ces établissements[32].

Ce statut de grand propriétaire avait été préservé et consacré, notamment pour le mont Athos, par les différents sultans au travers de divers *berat*, dont celui de Mehmed II en 1452. À cette donnée s'ajoute le privilège fiscal sur la jouissance du sol dont la communauté bénéficiait

[28] Kermeli, « Central Administration », p. 194. L'hypothèse était déjà avancée dans un précédent article : Kermeli, « The Confiscation and Repossession ».

[29] Vatin, « Les Patmiotes », p. 146.

[30] Le 25 octobre 1534, un incendie touche le *katholikon* Saint-Denis du couvent Prôtaton. En 1567, l'ensemble du couvent Dochiariou est réparé grâce aux subsides roumains. Simonopétra est touché par un incendie le 11 septembre 1580 tandis que cinq ans plus tard, un tremblement de terre détruit la tour de l'église, la voûte de l'hôpital et le réfectoire de la Lavra. Cf. Iorga, « Le mont Athos », p. 185 et p. 193-194.

[31] En 1541, le patriarche Jérémie I[er] expulsa les Bulgares taxés d'ivrognes de Kutlumus au profit de moines grecs. La source dans les *Actes de Kutlumus I*, p. 173-174, n[o] 54.

[32] Concernant cette puissance économique à l'époque byzantine, voir Smyrlis, *La Fortune*.

depuis quelques années avant la réforme de Selim II. Ce privilège tout à fait exceptionnel trouvait ses origines dans le *berat* du sultan Murad II à la suite de la soumission de l'Athos en 1424, au retour de l'Empire byzantin en état de vassalité envers les Ottomans[33], et de la conquête de la ville de Thessalonique en 1430[34].

Le *berat* en question stipulait que personne ne pouvait entrer au mont Athos ou sur ses biens ruraux sans la permission du sultan ou des moines. Les administrateurs provinciaux ottomans, les cadis et les *subaşı*, ne collectaient pas les taxes sur les possessions des caloyers athonites. Encore plus exceptionnelle fut la décision de placer l'ensemble des biens fonciers comme *mülk* (biens considérés de pleine propriété) ou *vakıf* (propriétés dotées). La plupart des terres contrôlées par les monastères étaient considérées comme des *vakıf*, provenant des innombrables donations faites à la fois par de pieux individus comme par les empereurs au cours des siècles. En utilisant ce terme, les Ottomans acceptaient et reconnaissaient l'existence d'une situation antérieure. En tant que *mülk* ou *vakıf*, ces terres ne pouvaient pas être taxées.

À la jouissance du sol, la communauté athonite bénéficiait également d'une décision fiscale qui, très régulièrement, se trouvait être fort avantageuse. Ainsi, au lieu de la capitation (*cizye*) normalement appliquée aux *dhimmi*, les moines de l'Athos payaient une somme forfaitaire annuelle, le *maktu*[35]. Ce système fiscal présentait un avantage certain pour la communauté imposée. Celle-ci n'avait plus à craindre la venue – et le possible harcèlement par le prélèvement de « cadeaux » – des autorités impériales intermédiaires, du fait qu'elle apportait elle-même son impôt. En cas d'augmentation de la population, le paiement forfaitaire était également avantageux. Pour les autorités impériales, le *maktu* présentait une facilité évidente des points de vue administratif et budgétaire puisqu'il entraînait l'absence d'intermédiaires en même temps qu'il permettait d'avoir un interlocuteur unique tout en planifiant clairement les recettes d'une année sur l'autre. Bien entendu, le fisc ottoman était perdant lorsqu'augmentait la population de la communauté, mais compte tenu de

[33] Năstase, « Le mont Athos et l'Orient », p. 317 (avec une chronique brève byzantine).

[34] Lemerle, Wittek, « Recherches ». Plus récemment, voir Zachariadou, « Mount Athos », p. 162 ; Kolovos, « Negociating for State Protection ».

[35] Darling, *Revenue-Raising*, p. 104-105 ; Lowry, « The Fate ». Sur les estimations concernant la population du mont Athos avant et après la réforme de Selim II, voir Lowry, « A Note » ; Mureşan, « Le mont Athos », p. 82-93.

la situation particulière de la péninsule athonite, l'armée de fonctionnaires qu'il eut été nécessaire de mobiliser pour recenser les centaines d'ermitages aurait certainement coûté plus cher.

Cette situation dura un peu moins d'un siècle et demi. Elle est désormais bien documentée par les sources ottomanes, les *tahrir defter*, comme par les higoumènes athonites et même par des voyageurs tel Pierre Belon qui explique que « les Turcs mesmes qui dominent sur toutes les contrées qu'avons susdictes, leur font de grandes aumosnes pour la bonne vie, et grande observation des cerimonies qu'ils maintiennent »[36].

Avant même la promulgation du firman sur la confiscation des biens, la situation évoluait localement. Ainsi le mémoire sur la Sainte-Montagne présenté en 1550 par l'higoumène Païsios de Chilandar au métropolite Macaire de Moscou présente l'une de ces modifications dans la pratique fiscale ottomane. Si cette complainte ne doit pas être perçue comme une mesure générale officielle, mais plus comme un abus local, il n'en demeure pas moins que la pratique fiscale de l'Empire évoluait. Il convient d'ajouter à cette première réflexion une possible tendance de l'higoumène de noircir la situation de manière à s'attirer la bienveillance du métropolite.

Ainsi, selon ses dires, les produits issus de l'agriculture et de l'élevage étaient désormais taxés, non en nature mais en argent. « L'impôt frappe le blé, l'orge, l'avoine, et les pois, et représente la septième partie de toute moisson ; seulement on ne prend pas l'impôt en nature, mais il faut payer en argent le double du prix du marché ; sur le vin et sur tout espèce de légume, sur les concombres et l'ail, et l'oignon, et sur tout produit des potagers ils perçoivent aussi la septième partie, ce qui fait le double en argent. Et des pâturages où paissent en hiver les animaux du couvent, chevaux, buffles et vaches, ils perçoivent cinq monnaies turques par tête de bétail […] »[37]. Le montant de l'impôt destiné à l'État ottoman est alors estimé à 4 000 pièces d'or par an.

Cet arrangement, malgré la modification présentée plus haut, dura jusqu'en 1569. Le firman eut des répercussions sur tous les sujets de l'Empire, ainsi que nous l'avons mentionné. Néanmoins, l'abrogation de cette niche fiscale, acceptée par Mehmed II lors de la conquête, peut donner l'impression d'avoir eu un écho très fort dans la péninsule athonite, une répercussion qui fut à l'image de la puissance foncière de la

[36] Mureşan, « Le mont Athos », p. 107.
[37] *Idem.*

communauté des caloyers. Au travers d'une série d'arguments, Ebu's-Su'ud offrit la certitude que la majorité des terres alors tenues comme *mülk* ou *vakıf* devaient en réalité être considérées comme des terres d'État (*miri*). Dès lors, l'usufruit revenait à l'occupant de la terre mais une somme d'argent devait être payée au fisc en tant que fermage ou taxe foncière. Cette réforme frappant également les terres du mont Athos, celui-ci devait désormais payer des taxes plus lourdes que par le passé.

À cette première évolution, les moines durent faire face à une autre difficulté du fait de la situation bien particulière des églises et des monastères. Comme les autres populations touchées par cette réforme, les moines eurent la possibilité de racheter leurs propriétés situées dans la sphère de la loi islamique. Néanmoins les biens rachetés devaient être possédés individuellement. Or depuis l'époque byzantine jusqu'à l'institution des *vakıf*, la règle voulait que les biens fussent pris conjointement pour le bénéfice général de la communauté résidant dans le monastère. Pour autant, la lecture de la sharia, telle que comprise par Ebu's-su'ud, était claire : seuls les héritiers naturels, proches ou lointains, avaient la possibilité de récupérer les biens du défunt et en l'absence d'un tel héritier, les biens revenaient au fisc ottoman.

Les moines, au premier titre desquels nous trouvons ceux de Dionysiou, adressèrent une pétition au sultan afin que le monastère soit reconnu comme une communauté, et non comme un ensemble d'individus. Le document publié par E. Kermeli pose très clairement les raisons de la pétition et ne laisse que peu de marge de manœuvre au sultan et à son juriste :

> « Si vous ne donnez pas un acte impérial de confirmation, nous vendrons nos possessions, payerons nos créanciers et nous nous disperserons de par le monde ; il est certain que nos monastères seront désertés et nos taxes, qui sont payées forfaitairement (*maktu*) chaque année selon la coutume seront perdues »[38].

Ce qui s'avéra être un moment de tension, voire de crise, entre les autorités athonites et le sultan au cours de l'hiver 1568-1569 n'entraîna pas pour autant un déclin général des communautés grecques de l'Athos. La confiscation des biens par Selim II demeure pour l'histoire de la Péninsule une rupture, si ce n'est économique, nécessairement psychologique dans le sens où la venue des fonctionnaires ottomans et la promulgation

[38] Kermeli, « Central Administration », p. 194.

du firman suscitèrent à juste raison de vives inquiétudes. Cette détresse amena les moines quêteurs à parcourir l'Europe, de l'Espagne à la Russie, afin de récolter le plus de subsides et d'aides possibles[39].

L'APPEL À LA GÉNÉROSITÉ DES CALOYERS ATHONITES ET LES DÉBUTS DU PHÉNOMÈNE DE LA DÉDICACE DANS LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES

C'est vraisemblablement cette détresse, réelle ou jouée, qui permit aux caloyers d'obtenir en plus des donations pécuniaires coutumières, les premiers couvents et églises en terre roumaine, entraînant par ce fait le début du phénomène de la dédicace. Il faut reconnaître que la documentation est on ne peut plus lacunaire sur ce sujet. Seules l'ampleur du phénomène et son apparition tardive, concomitante au firman de Selim II, nous permettent de retracer un tant soit peu la façon dont les autorités athonites présentèrent la confiscation et la réforme fiscale aux princes de Valachie et de Moldavie.

Un acte peut toutefois nous offrir un éclairage pertinent sur ces circonstances. Il s'agit de la même lettre de Ruxandra, mentionnant le paiement de 35 000 a. pour le rachat des biens de Karakallou que nous avons mentionné plus haut. Voici la traduction du document :

> « Ruxandra doamna, croyante en Christ Dieu et servante de la Mère de Dieu, la toujours Vierge Marie, notre Mère, femme pieuse et légitime, selon la loi divine et sainte, du bien-croyant et bien-orthodoxe prince Jean Alexandre, voïvode de toute la Moldavie […], à cette époque, l'année 7077 [1er sept. 1568 – 31 août 1569], lorsque l'émissaire du sultan Selim, nommé Mustafa Celebi, venant avec un ordre impérial, a vendu tous les monastères, et tous les biens meubles et immeubles [littéralement : ceux qui se déplacent et ceux qui ne se déplacent pas], ainsi donc, vous, *hiéromoines et moines qui se trouvaient au monastère de Karakallou, êtes venus pleurer amèrement de cette injustice et de cette ruine totale* [littéralement : parfaite], *n'ayant nul autre lieu où se reposer* [la tête], si ce n'est par chez nous, Ma Seigneurie a eu le plaisir, écoutant ces choses trop importantes [littéralement : grandes], *J'ai donné assez d'argent pour ces moines mémorables pour libérer les monastères de ces choses*, et j'ai donné 35 000 aspres […], pour le salut de mon âme. Ainsi ces moines ont promis qu'ils feraient pour

[39] Concernant les moines quêteurs en Espagne, voir les études de Gil, « Griegos » ; Gil Fernández, « Griegos » ; Floristán, Valladolid, « Mendicantes ». En relation avec les demandes athonites auprès de Moscou, voir la thèse de Gudziak, *Crisis*, p. 341-347. Pour cette dernière question, voir également les données offertes par Iorga, *Byzance*, p. 193.

> ma mémoire six mnémosyna par an jusqu'à la fin du Monde, avec vigile en la fête du grand saint Nicolas, quel que soit leur nombre, n'y en aurait-il plus qu'un ou deux. La malédiction des 318 Pères de Nicée s'abattrait sur quiconque omettrait de respecter cette obligation […] »[40].

La manière dont les répercussions de la réforme ottomane ont été expliquées à la princesse Ruxandra paraît relativement claire. Une grande partie des moines s'est déplacée pour l'occasion, même ceux qui habituellement n'exerçaient pas cette tâche, et c'est probablement un grand cortège de lamentations qui fut accueilli à la cour princière. Un cortège qui donna l'impression à Ruxandra d'une errance sans fin, conséquence de la ruine complète du monastère.

Il est difficile de jauger de la sincérité des moines dans leur demande de subsides. La date de la missive n'est pas suffisamment précise pour pouvoir extrapoler de manière certaine sur la situation qui prévalait alors à l'Athos. Étions-nous avant ou après la promulgation du firman et la pétition des moines de Dionysiou (janvier 1569) ?

Les caloyers de Dionysiou se rendirent également auprès de la branche moldave des Lăpuşneanu[41] afin de demander la bienveillance de Ruxandra et de son fils Bogdan. C'est ce que nous apprend un document daté de l'année 7078 (1569-1570) qui est tout simplement un « engagement écrit des représentants de Dionysiou envers la famille Lăpuşneanu » selon P. Ş. Năsturel[42]. L'acte rappelle comment lors de la confiscation de leur avoir, les moines de Dionysiou gagèrent à des Juifs leurs biens, puis ne pouvant les racheter, se tournèrent vers la Moldavie de Ruxandra qui octroya l'argent nécessaire à cette transaction « libérant de la sorte le monastère et ses autres biens, objets, métoches, trésors et objets religieux en or ou en argent »[43].

Quelle qu'ait pu être l'infortune des moines athonites, les actes des chancelleries des Principautés roumaines permettent à eux seuls de se faire une idée de l'afflux d'argent qui entra à l'Athos par l'intermédiaire des moines quêteurs. Néanmoins ces dons pécuniaires subirent des variations importantes, notamment au XVIe siècle. En mettant en lumière les

[40] *Documente greceşti I*, p. 46-47, n° CXIV. Dans cette citation, les phrases en caractères italiques sont celles que nous avons souhaité souligner.

[41] Les Lăpuşneanu étaient une branche de la dynastie fondatrice de la principauté de Moldavie, les Bogdăneşti. Alexandru était ainsi fils de Bogdan III et son épouse la fille de Pierre Rareş.

[42] Năsturel, *Le mont Athos*, p. 155.

[43] *Ibid.*, p. 156.

grandes tendances des donateurs roumains, nous nous apercevons que la péninsule dans son ensemble avait besoin de grandes liquidités en cette fin de XVIe siècle, qu'elle vint quêter dans les Principautés roumaines. Ces besoins furent sans nul doute comblés par la prodigalité des princes, sinon comment expliquer qu'en 1591, les moines de Vatopédi furent en mesure de prêter 500 000 a. payables en cinq fois au prétendant au trône de Moldavie, Aaron le Tyran[44], soit plus de 50 % du montant total des avoirs athonites en 1569 ? !

LA TRADITION DE LA DONATION ET SON AMPLEUR DANS LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES

La donation à destination des Lieux saints de l'orthodoxie est l'un des phénomènes bien connus du « *Commonwealth* » byzantin mis en exergue par D. Obolensky[45] et dont l'expression désigne la communauté spirituelle et culturelle à la tête de qui était la « Seconde Rome ». Aux grandes heures de l'Empire byzantin, les communautés monacales orthodoxes, au premier titre desquelles se place le mont Athos, avaient bénéficié des largesses des *basileis* comme des princes, notamment de ceux issus des formations politiques slaves des Balkans.

Les travaux de N. Iorga[46], pour ne citer que lui, permirent de placer les Roumains et leurs organisations politiques, les principautés de Valachie et de Moldavie, dans cette sphère culturelle byzantine. Dès l'apparition des Principautés sur la scène géopolitique, dans le courant du XIVe siècle, les princes se tournèrent finalement vers Byzance, à l'issue d'une période marquée par quelques hésitations liées à des enjeux certainement plus politiques que spirituels.

L'irruption des Ottomans dans les régions anatoliennes, proches-orientales et balkaniques marqua une rupture irrémédiable dans le fonctionnement des relations de donation ancrées dans un mécanisme teinté à la fois de principes caritatifs et liturgiques tout comme de souhait de légitimation du pouvoir temporel. En quatre décennies, circonscrites entre le passage de Gallipoli en 1347 et la victoire du champ des Merles en 1389, les successeurs d'Osman pénètrent durablement dans les Balkans avant

[44] Pavlikianov, *The Athonite Monastery*, p.90.
[45] Obolensky, *The Byzantine Commonwealth* ; *id.*, *The Byzantine Inheritance*.
[46] Iorga, *Histoire des Roumains* ; *id.*, *Byzance*.

de mettre à bas les tsarats slaves de Bulgarie (1393-1396) et de Serbie (1459) sur fond d'un État byzantin moribond.

Dans ce contexte marqué au nord du Danube par le regroupement de chefferies en deux organisations centralisées, les maîtres de ces nouveaux territoires reprennent le flambeau de protecteurs des Lieux saints orthodoxes menacés par l'emprise ottomane. Le mont Athos, vraisemblablement du fait de la renommée de l'institution dans le monde orthodoxe et du rôle joué par ses autorités ecclésiastiques dans la mise en place d'une hiérarchie religieuse dans les pays roumains, bénéficie en premier lieu des largesses roumaines[47]. C'est ainsi qu'avant septembre 1369, le prince de Valachie Vladislav Ier offre à Chariton de Kutlumus une somme d'argent pour pourvoir aux réfections du monastère athonite[48]. Cette année marque les débuts de cinq siècles de donations au profit des plus grands centres du monachisme orthodoxe (mont Athos, Météores, Sainte-Catherine du mont Sinaï pour ne citer que les principaux) comme des quatre patriarcats orientaux. En décembre 1863, le prince Alexandru Ioan Cuza met brusquement un terme à ce phénomène en faisant promulguer une loi de sécularisation des biens ecclésiastiques dans la principauté unie de Moldo-Valachie[49].

Quand bien même l'initiative de la donation fut augurée par les *domni* roumains, la classe nobiliaire ne resta pas inactive et, imitant les dynasties fondatrices des Principautés roumaines, elle prit à son tour un rôle non négligeable dans ce phénomène. En Valachie, le boyard Aldea et sa femme octroient une donation au profit de la communauté athonite au cours de l'année 1389[50]. Le mouvement s'amplifie à partir du XVIe siècle, du fait du renforcement de cette classe nobiliaire dans le jeu des renversements de princes. Entre 1564 et 1568, sous le prince Pierre le Jeune, le grand *postelnic* Gheorma de Pogoniani octroie une donation à Simonopétra. Quelques années plus tard, vers 1577-1591, le spathaire Stelea fait de même au profit du monastère Iviron[51].

[47] Năsturel, *Le mont Athos*.

[48] *Actes de Kutlumus I*, p. 104.

[49] Pour la bibliographie sur la sécularisation des biens monastiques par le gouvernement Cuza, nous renvoyons aux monographies de Xenopol, *Domnia lui* ; Giurescu, *Viață*. Quant aux relations de la Principauté unie avec la Russie, voir Duzinchevici, *Contribution* ; Jelavich, *Russia* ; Sturdza, « La Russie ».

[50] *Documenta Romaniae Historica B I*, p. 46-47, nº XIX.

[51] Les sources se trouvent respectivement dans *Documenta Romaniae Historica B V*, p. 320, nº CCXCI ; *B XXIII*, p. 210-213, nº CXIII (doc. du 6 juin 1630 de Léon Tomşa et celui du métropolite Grégoire du 10 juil. 1634 rappelant la donation du spathaire Stelea).

Quels furent les effets attendus de la donation ? Les raisons avancées par les donateurs, qu'ils soient princes ou boyards, hommes ou femmes, sont variées et ne suivent pas nécessairement une motivation unique et immuable. Nonobstant, parmi les éléments régulièrement mis en avant par le donateur, l'aide aux communautés orthodoxes afin de restaurer les monastères constitue avec certitude une motivation de premier ordre. Le chrysobulle du prince Vlad le Moine (vers 1487-1492) en faveur de la communauté de Philothéou mentionne très explicitement comment des moines quêteurs de cette institution vinrent en Valachie afin d'exposer au maître des lieux l'état déplorable des monastères[52].

La seconde raison dont la présence est récurrente dans les sources touche au souhait du donateur de suivre l'exemple des *basileis* en obtenant la qualité de « fondateur » ou de « dernier fondateur » (*ktitor*).

À la lecture de la documentation, les principaux effets souhaités par les princes et nobles en contrepartie d'une donation vont de la volonté de rejoindre le Christ lors du Jugement dernier[53], à la reconnaissance et la célébrité[54], au repentir[55] ou encore au souhait de recouvrer la santé[56].

Quelles formes prirent ces donations au cours des siècles ? Dans la principauté roumaine de Valachie, la forme principale, immuable au cours des cinq siècles que durèrent ces relations, fut la donation pécuniaire. Elle apparaît dès 1369 sous le prince Vladislav Ier au profit de Chariton de Kutlumus[57]. À la même époque, mais néanmoins de manière plus ponctuelle, la donation mobilière se trouve représentée par des objets liturgiques et icônes.

À la fin du XIVe siècle, deux nouvelles catégories de donation font leur apparition. En 1385, le prince Dan Ier fait pour la première fois, à notre connaissance et en l'état de la documentation actuelle, une donation de famille de Tziganes. Son successeur, Mircea l'Ancien, octroie en 1398

[52] *Ibid.*, *B* I, p. 323-326, n° CCII.

[53] Le 12 mai 1612, Radu Mihnea fait une donation au monastère Kastamonitou de 5 000 a. et 500 a. de plus pour couvrir les frais du voyage des moines.

[54] « La gloire sans pareille qu'il en retirerait entre toutes les têtes couronnées ». Tel est l'argument de Chariton de Kutlumus venu auprès du voïvode Vladislav Ier afin de le solliciter pour la réfaction de son couvent autour des années 1364-1369. Voir *Actes de Kutlumus I*, p. 103, *l.* 4-11.

[55] Voir les chrysobulles délivrés à Kastamonitou par Vlad le Noyé au cours de l'année 1531 : *Documenta Romaniae Historica B III*, p. 179-182, n° CXIII.

[56] Chrysobulle de Radu le Grand (1495-1496) pour le Rossikon avec un don annuel de 3 000 a. : *Documenta Romaniae Historica B II*, p. 424-425, n° CCLXIII.

[57] Pour les débuts des liens entre la Valachie et le mont Athos, voir Năsturel, « Aux origines » ; Năstase, « Le mont Athos et la politique ».

à un monastère « étranger », c'est-à-dire en dehors du territoire princier, un domaine agricole[58]. Cette première donation foncière se double d'une donation immobilière constituée d'échoppes comme de villages.

Il est intéressant de noter, sans pour autant être à même de répondre à cette interrogation, un important écart chronologique entre les deux principautés sur cette catégorie de donation. Alors que la principauté de Valachie octroie ses premières terres (à Cireaşovul et à Dăneşti en Olténie) et ses premiers villages dès 1398, sa voisine moldave n'amorce cette orientation qu'au début du XVIIe siècle. En 1604, le prince Jérémie Movilă fait la donation du village de Colibani, sur la Bârlad, aux moines de Xéropotamou[59] puis en 1635, sous le prince Vasile Lupu, un acte est émis donnant une franchise fiscale sur les revenus des villages du département de Bălți (Dorohoi) appartenant aux moines de Chilandar[60].

La sixième catégorie de donations apparaît légèrement plus tardivement, au milieu du XVe siècle, sous l'égide du prince Vlad Dracul. Ce dernier fait bénéficier pour la première fois à une communauté orthodoxe, le couvent de Kutlumus, d'une donation fiscale, en reversant les subsides obtenus par la douane valaque d'Uibăreşti[61].

L'ampleur prise par ces donations érige rapidement les Principautés roumaines à la tête des protecteurs du mont Athos. En relation avec l'étude des manuscrits du monastère Dochiariou, C. Pavlikianov conclue par ces mots : « *The 16 donative edicts (κηρόβουλλα) of the lords of Wallachia and Moldavia, John Radul, John Alexander, John Gabriel Mogila, John Constantine Şerban and John Matthew Basarab, which are kept in the monastery, provide enough evidence that after the 15th century the main incomes of Docheiariou derived from its real estate in the trans-Danubian principalities* »[62].

En nous focalisant sur le XVIe siècle, revenons un instant sur la donation pécuniaire. Une rapide étude des actes émanant de cette période relativise quelque peu les conclusions précédemment mentionnées, du moins pour la période visée. Quelles furent les tendances de fond du don

[58] *Documentele slavo-române*, p. 24.

[59] Bogdan, « Despre daniile româneşti », p. 293. Sur les débuts des liens entre la Moldavie et l'Athos, voir Mureşan, « Zographou ».

[60] Teodorescu, « Obiectele », p. 237, §28 : « *Hrisovul lui Vasile Lupul, dat mănăstirii Sf. Sava din muntele Athos pentru veniturile satelor dăruite în jud. Bălți, la 23 martie 1635* » (Charte de Vasile Lupu, donnée au monastère Saint-Sava du Mont Athos qui fait don des recettes des villages du comté de Bălți, le 23 mars 1635).

[61] Năsturel, *Le mont Athos*, p. 54.

[62] Pavlikianov, « A Short Catalogue », p. 301-321.

monétaire au cours de cette époque qui s'acheva par la confiscation des avoirs athonites ?

À la lecture des actes, il est fort à constater, de manière générale, qu'après les grandes heures des princes Radu cel Mare (1495-1508) et Neagoe Basarab (1512-1521), notamment lors de la consécration de son église à Curtea de Argeş, les donations au mont Athos connurent une certaine continuité pendant les deux décennies suivantes (1520-1540), puis s'appauvrirent réellement pendant les années 1540-1570, au point parfois de disparaître complètement, avant de repartir de manière exponentielle au cours de deux dernières décennies (1580-1600).

L'évolution est sensiblement similaire dans les relations entre la Moldavie et le mont Athos. Après l'épisode Pierre Rareş (1527-1538 ; 1541-1546), une raréfaction des actes de donation est prégnante jusqu'aux années 1580.

Ainsi, les princes de Valachie Radu de la Afumaţi (1522-1529) et Vlad Vintilă[63] (1532-1535) continuèrent l'œuvre de Neagoe Basarab[64] en offrant à Chilandar 10 000 a. auxquels s'ajoutent 800 a. pour l'hospice et 500 a. pour les frais de déplacement des moines quêteurs[65]. Il faut attendre ensuite le 8 février 1589 pour retrouver une donation pécuniaire d'un prince de Valachie à Chilandar[66]. Du côté de la Moldavie, après un généreux acte de Pierre Rareş octroyant 3 000 a. par an, le monastère ne semble plus recevoir de subsides jusqu'en janvier 1583, date du chrysobulle de Pierre le Boiteux (Schiopul) qui reprend la tradition en faisant l'offrande de 3 000 a. par an[67].

La Grande Lavra reçut également des offrandes de Vlad Vintilă, présentées dans un chrysobulle du 12 janvier 1533. S'apercevant des difficultés qui frappent Lavra, le prince octroie une somme annuelle de 10 000 a. et de 1 000 a. pour les moines quêteurs. Une fois encore, la documentation ne nous rappelle pas de nouvelles donations jusqu'au règne du même Mihnea le Turcisé[68]. La situation en Moldavie reste

[63] Pour Vlad Vintilă, voir l'étude capitale de Dionysopoulos, « The Expression ».

[64] Pour Neagoe Basarab, voir l'étude de Mureşan, Năsturel, « Du καθολικὸς βασιλεὺς à l'αὐθέντης καθολικός ».

[65] *Documenta Romaniae Historica B II*, p. 435-437, nº CCXXXIII ; *B III*, p. 290-293, nº CLXXVIII.

[66] Il s'agit d'un chrysobulle de Mihnea le Turcisé (1577-1583 ; 1585-1591) offrant 15 000 a. : *Documenta Romaniae Historica B V*, p. 388-390.

[67] *Catalogul documentelor I*, p. 356-357.

[68] Les actes figurent dans *Documenta Romaniae Historica B III*, p. 225-229, nº CXLIII ; *Documente privind Istoria României XVI B IV*, p. 458-462, nº CDLIV.

toujours très similaire : après une donation en 1552 par le boyard Sturdza (300 florins et un vase d'argent), Lavra ne reçut d'offrandes en argent (6 000 a. annuels) qu'à partir de Pierre le Boiteux le 20 février 1579[69].

Vatopédi eut à subir la même involution. Après les largesses de Vlad Vintilă, dont l'offrande se montait à 10 000 a. annuels, le monastère athonite ne semble plus bénéficier de donations jusqu'au début du XVII[e] siècle[70]. La principauté de Moldavie se substitue un temps à ce qui semble être une défection valaque : le 20 août 1560, Alexandre Lăpuşneanu octroie à une délégation de Vatopédi menée par l'ecclésiarque Maxime, le prohigoumène Sofronie et plusieurs frères, un caravansérail à Thessalonique d'une valeur de 65 000 a.[71].

P. Năsturel fait la même constatation concernant le monastère Dionysiou : « Pareille offrande [un lectionnaire évangélique] constitue l'indice, même en l'absence de tout autre document, que les relations entre le monastère et la Valachie se poursuivirent après la mort de Neagoe [Basarab], en plein XVI[e] siècle, mais sporadiquement, si l'on en croit les témoignages qui nous sont parvenus »[72]. La Moldavie reprit néanmoins le flambeau de la donation en subventionnant les travaux de reconstruction du monastère à la suite de l'incendie du 25 octobre 1534. Dans les années qui suivent, nous ne trouvons nulle part mention d'un nouveau secours à Dionysiou jusqu'à l'œuvre de dame Ruxandra en 1569-1570 et qui se poursuit avec le prince Pierre le Boiteux par une donation de 6 000 a. par an actée le 28 avril 1577[73].

Après une offrande annuelle de 5 000 a., octroyée par le bienfaiteur Vlad Vintilă, les relations entre la Valachie et le monastère Xéropotamou restent silencieuses jusqu'en 1585, année au cours de laquelle Mihnea le Turcisé dédie l'un des premiers couvents valaques au titre de métoche de l'Athos[74].

Ces quelques exemples semblent illustrer, en l'état actuel des publications et au-delà de la perte inéluctable d'une partie des documents comme de la méconnaissance d'une autre partie de la documentation, que la péninsule athonite eut à souffrir de la confiscation de ses avoirs,

[69] Năsturel, *Le mont Athos*, p. 84.
[70] *Ibid.*, p. 95-96.
[71] *Ibid.*, p. 101.
[72] *Ibid.*, p. 149.
[73] Bogdan, « Despre daniile româneşti », p. 263.
[74] *Documenta Romaniae Historica B III*, p. 257-259, n° CLIX ; *Documente privind Istoria României XVI B V*, p. 212-213, n° CCXXIV.

décision dont elle put pallier les effets néfastes en recréant le lien avec les Principautés roumaines. Or, les princes de Valachie et de Moldavie, du fait des circonstances politiques, économiques et religieuses bien particulières en cette fin du XVIe siècle, vont dépasser les simples attentes pécuniaires des moines quêteurs et offrir à ceux-ci des établissements religieux assortis de larges territoires à l'intérieur même des frontières des Principautés.

LE PHÉNOMÈNE DE LA DÉDICACE ET SON RAPPORT AVEC L'AFFAIRE DE LA CONFISCATION

La dernière forme de donation représentée dans les sources regroupe ce qu'il convient de dénommer la dédicace (*închinarea*). Elle consiste pour le donateur à léguer à une communauté ecclésiastique une église ou un monastère avec tous ses biens et revenus comme ses habitants, devenant de la sorte un métoche ou une stavropégie[75]. La dédicace dont la présente étude s'attèle à retrouver les origines dans les pays roumains n'est pas un phénomène exclusif aux princes de Valachie et de Moldavie. À titre d'exemple, au XIIIe siècle, Palatia devint métoche de Lembiôtissa (Smyrne)[76]. Néanmoins, les Principautés roumaines constituent les régions dans lesquelles la dédicace fut érigée en véritable sacerdoce.

À cette première donnée s'ajoute une seconde réflexion. Le système de donation se met en place dans les deux principautés avec une relative rapidité, puisqu'en un siècle environ, avec un léger décalage entre la Valachie et la Moldavie, toutes les catégories sont représentées dans les sources. Toutefois la dédicace apparaît beaucoup plus tardivement d'une part, mais au contraire des autres catégories de donation, elle est quasiment simultanée dans les deux formations politiques roumaines.

En Valachie, la toute première dédicace consignée par les sources serait datée, d'après la traduction, de l'année 1558 : le grand *postelnic* Gheorma de Pogoniani dédie son monastère Saint-Nicolas de Pâlcov, près de Bucarest, au couvent athonite Simonopétra[77].

[75] En substance, la stavropégie relève directement du patriarche de Constantinople tandis que le métoche est une filiale d'un monastère ou d'une église-mère. Pour ces questions de définition, voir Becket Soule, « The Stauropegial Monastery ».

[76] Gounaridis, « Τὰ τοῦ μετοχίου τῶν Παλατίων χαρτῶα δικαιώματα ».

[77] *Documenta Romaniae Historica B V*, p. 320, n° CCXCI.

Le document débute avec la formule d'usage (« Par la miséricorde de Dieu, le [très] chrétien Petru [le Jeune/*cel tânăr*] voïvode et seigneur de toute la Hongrovalachie ») et l'invocation des prestigieux ancêtres au trône (« le décédé Mircea voïvode ») ; il se poursuit par l'objet de l'acte (« A donné à ma seigneurie le saint et divin monastère sis à Pâlcov ») et le propriétaire du bien à l'origine (« le *jupan* Gheorma le *Postelnic* »). Suit la dédicace à proprement parler (« l'a donné et l'a dédicacé pour devenir un métoche du lieu Simonopétra, qui est placé sous le vocable de la naissance du Christ ») et l'octroi des possessions du monastère dédié, familles de Tsiganes inclues, ainsi que « tous les revenus et biens ». Le document se termine par les personnes présentes lors de la rédaction de l'acte : « Nedelco le *vornic* et Ivan le *logofat* et le *jupan* Ianie le vistier et le *jupan* Stan le *spătar* et Paâna le *stolnic* et Bărcan le *paharnic* et Gheorma le *postelnic* ». Nous noterons la présence du propriétaire (également vraisemblable fondateur du monastère dédié) aux côtés du conseil princier et du prince lors de la mise par écrit de la dédicace. La phrase finale offre deux autres informations : le lieu de rédaction (« à la cour de la cité de Bucarest ») et la date de rédaction (« le 8 avril de l'année 7066 » [1558]).

Cette dernière donnée reste sujette à caution puisque Petru cel Tânăr ne monte sur le trône qu'à partir de septembre 1559 et occupe son premier mois de règne à mettre à bas les boyards réfractaires à son pouvoir[78]. De ce fait, cette première dédicace ne peut être datée avant le début de l'année 1560 et au plus tard en 1568, année de son départ pour Constantinople où le prince mourra. D'ailleurs, sans en donner pour autant les raisons, les éditeurs de la source ont noté en en-tête du document « <1564-1568> 8 avril ».

En Moldavie, l'enregistrement de la première dédicace eut lieu au travers d'un acte de Pierre le Boiteux (1574-1577 ; 1578-1579 ; 1583-1591) daté autour de l'année 1575. Le prince dédicace le couvent Saint-Nicolas de Iaşi aux moines athonites de Zographou[79]. La date exacte de la dédicace n'est pas connue. Un document tardif, de 1606, mentionne que c'est le prince Pierre le Boiteux qui fit du couvent en question un métoche athonite, tandis qu'un acte du 26 janvier 1588 offre un *terminus ante quem* à l'événement puisqu'il mentionne une donation de village au « saint monastère grec de la *ţarina* du bourg de Iaşi ». Le qualificatif

[78] Rezachevici, *Cronologia*, p. 246-255.
[79] *Documente greceşti I*, p. 49, nº XLIX.

géographique utilisé, *țarina* (territoire), est le même que celui utilisé pour désigner l'église Saint-Nicolas[80].

Cette apparition tardive ajoutée à la concordance de la chronologie entre les deux pays roumains ne nous semble pas être le fait du hasard mais bien la conséquence d'une rupture dans le contexte géopolitique des Balkans ayant entraîné une nouvelle forme de quête pour les communautés athonites dans un premier temps, puis rapidement suivie par l'ensemble de la hiérarchie orthodoxe. Elle représente également une évolution de la piété des princes roumains, toujours plus tributaires des jeux de pouvoirs en Valachie et Moldavie.

Le phénomène de dédicace prend très vite une grande ampleur. En moins de trois siècles, du troisième tiers du XVIe siècle au début du XIXe siècle, ce ne sont pas moins de 116 édifices qui furent placés sous la direction des Lieux saints de l'orthodoxie.

Sur ce total, les princes de Valachie ont dédié 62 églises et monastères entre 1564, année de la dédicace de Saint-Nicolas de Pâlcov près Bucarest, et 1814, année au cours de laquelle le prince Ioan Caragea (1812-1818) dédicace l'église Saint-Alexie de Bucarest au couvent athonite de Chilandar.

En Moldavie, la situation est sensiblement la même avec 50 églises dédicacées ainsi que quatre filiales devenues métoches d'un couvent roumain dédié. Toutes furent octroyées entre 1575 (dédicace de Saint-Nicolas de Iaşi) et 1817, année de la dédicace à Vatopédi de Saint-André de Iaşi par Ioan Bucumiaş, sous le prince Scarlat Calimachi (1806-1819 avec interruptions).

LES RAISONS DE L'ORIENTATION ROUMAINE DES MOINES QUÊTEURS ATHONITES

Déchu du statut de possédant pour celui de propriétaire, cette nouvelle relation impliquait pour l'Athos de rendre des comptes à l'administration ottomane ne serait-ce que par le paiement d'un impôt annuel, le *kesim*, d'un montant de 70 000 a., sans compter les dîmes et autres taxations pour les biens nouvellement acquis.

[80] Pour l'acte de 1606, voir *Documente privind Istoria României XVII A II*, p. 44-46, n° XLVIII. Pour l'acte de 1588, voir *ibid.*, *A XVI 3 (1571-1590)*, p. 371-372, n° CDLX.

La perte de revenus sur les biens rachetés et situés dans l'Empire était donc réelle. Il fallait trouver un moyen de contourner la sharia et le firman de 1569 : la seule option était de posséder en bien propre de vastes domaines en dehors du Dār al-Islâm.

La publication progressive des archives de l'Athos nous permet de mieux circonscrire ce mouvement de *taxidiotes* (moines collecteurs) ou *pandohoi* (moines « recevant tout »). Le moine Sava Hilandarac est le premier, à la fin du XIXe siècle, à interpréter la collecte d'aumônes comme le résultat direct et immédiat des confiscations intervenues sous Selim II[81]. Le nombre de ces moines quêteurs ne cessa de s'accroître pour atteindre au milieu du XVIIe siècle près de 2 000, parmi lesquels étaient désormais élus ceux qui avaient le mieux quêté[82]. Une récente étude de A. Fotić concernant les moines quêteurs du monastère de Chilandar démontre à quel point les autorisations de collecter l'aumône données par l'administration ottomane et le sultan étaient devenues indispensables à la survie des couvents athonites[83]. Cette recrudescence des moines quêteurs semble donc être l'une des conséquences de la réforme fiscale de Selim II. Fallait-il encore trouver l'hôte à même de répondre aux demandes pressantes de la communauté athonite.

Or, parmi les régions orthodoxes restées autonomes par rapport à l'administration ottomane et donc exclues du firman de janvier 1569, se trouvaient les Principautés roumaines[84] représentées par Pierre le Jeune (26 sept. 1559 – 31 mai 1568) puis Alexandru II Mircea (avant juil. 1568 – sept. 1577) en Valachie et Bogdan Lăpuşneanu (9 mars 1568 – fév. 1572) en Moldavie, ainsi que l'État moscovite d'Ivan IV.

Les Principautés roumaines avaient pour net avantage, en comparaison de Moscou, de posséder une solide et indéfectible tradition de donations. L'État moscovite n'autorisa les moines quêteurs de Chilandar et de Vatopédi à recevoir les aumônes du tsar qu'en 1568 pour le premier couvent, et en 1588 pour le second[85]. Quand bien même Moscou ne possédait pas cette tradition de la donation, il est intéressant de voir que les premières démarches des autorités athonites vis-à-vis de cet État orthodoxe débutèrent justement à l'époque de la confiscation.

[81] Hilandarac, *Света Гора*, p. 71.
[82] Amand de Mendieta, *Mount Athos*, p. 115.
[83] Fotić, « Athonite Travelling Monks ».
[84] Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 803-804.
[85] Iorga, « Le mont Athos », p. 193.

Les Principautés roumaines constituaient désormais la seule solution envisageable mais également la plus profitable matériellement. Ces régions ne sont pas situées très loin de la péninsule de l'Athos, il est donc relativement aisé pour les moines quêteurs de s'y rendre.

Le statut des pays roumains envers la Sublime Porte a pu également jouer un rôle non négligeable dans l'apparition du phénomène de dédicace. Les différentes explications s'ajoutant les unes aux autres et se renforçant mutuellement, la solution la plus profitable qui soit apparue fut de multiplier les suppliques auprès des princes et des boyards des Principautés roumaines. Après une première phase d'États tributaires, dans la seconde moitié du XVe siècle et au début du siècle suivant, la Valachie et la Moldavie entraient dans une période de plus grande dépendance à partir du règne de Soliman le Législateur[86]. Les conquêtes hongroises du sultan eurent pour effet de couper les pays roumains d'une arrière base solide pouvant les soutenir contre l'expansion ottomane.

Dans ce contexte, il faut noter l'année cruciale 1538 car, depuis la campagne de Soliman le Magnifique, les Ottomans considèrent que les Principautés ont été conquises par le droit d'épée, tout en reconnaissant leur autonomie et leur statut privilégié en échange d'un tribut. C'est donc justement le statut de *haraçgüzar* (tributaire et protégé), récemment défini par V. Panaite avec force détails[87], qui crée le cadre de niche fiscale que les moines Athonites vont utiliser, avec l'accord des princes.

À cette première donnée, s'ajoute la création dans le second tiers du XVIe siècle d'une ceinture militaire puissamment défendue dans les régions occidentales (création du *beylerbeylik* de Temesvar/Timişoara en 1552) et septentrionales (Banat de Transylvanie en 1552) de la Valachie et dans la zone sud-orientale de Moldavie (création du *sancakbeylik* de Bender/Tighina en 1538 et de la *kaza* de Brăila entre 1538 et 1540). La seule ouverture vers les puissances chrétiennes était désormais confinée à la Pologne via la Moldavie et les Habsbourg via la Transylvanie.

Dans le cadre de cette nouvelle géopolitique est-européenne, les pays roumains conservèrent un certain degré d'autonomie et ne furent que très rarement inquiétés par des visées territoriales ottomanes qui les auraient

[86] Le statut des Principautés roumaines dans l'Empire ottoman est une question complexe pour laquelle une riche bibliographie existe. Pour ne citer que les études les plus sérieuses, se référer à Beldiceanu, *Le Monde* ; Berindei, Veinstein, *L'Empire* ; Maxim, « Le statut » ; Panaite, *The Ottoman Law* ; plus récemment : Panaite, « From Allegiance to Conquest (I) et (II).

[87] Panaite, « From Allegiance to Conquest (II) ».

transformés en *pachalik*. Il est depuis longtemps démontré que la domination indirecte du sultan sur ces territoires permettait une plus grande rentabilité économique[88].

Cette autonomie, malgré quelques abus au cours des siècles, fut reconnue officiellement par le sultan au travers d'actes officiels dont celui du 17 septembre 1585 à l'intention du prince de Valachie Mihnea le Turcisé. Le sultan mentionne « que personne de mes grands vizirs, ni parmi les beylerbeys, ni parmi les serviteurs de ma Porte de Félicité ou d'autres catégories, ne touche jamais et d'aucune façon ni au vilayet d'Eflak, ni à ses beys, ni à ses logothètes, ni à ses boyards, ni à ses knèzes, ni à ses reaya, ni à ses fils et à ses filles, ni à … [indéchiffrable] ses marchandises et à ses biens »[89]. L'intangibilité du territoire de la principauté de Valachie est ainsi consacrée par le sultan qui stipule dans le même document que « quelles qu'aient été les anciennes coutumes dudit vilayet, que l'on procède conformément à elles ».

Le firman de 1585 est le document le plus clair sur ce sujet. Il s'insère toutefois dans une série d'actes à la portée similaire : le *hükûm* du 17 avril 1577 adressé au cadi de Rušçuk interdisant l'établissement de musulmans en Valachie[90], un acte similaire de la même année concernant la Moldavie[91], le firman du 27 avril 1586 adressé au *berleybey* de Roumélie…[92]

Une autre déduction est à même d'expliquer les raisons du développement de la dédicace, phénomène qui finit par atteindre des proportions si singulières dans les pays roumains. Depuis le début du XVIe siècle, les régions nord-danubiennes étaient entrées dans une période d'instabilité politique résultant à la fois de pressions extérieures (Empire ottoman, Pologne, Habsbourg), de conflits d'intérêt entre la classe nobiliaire et les différentes branches des dynasties fondatrices, les Bassarabes et les Bogdăneşti, et de l'absence d'une règle pour la succession aux trônes, le principe retenu par tradition étant « l'hérédité élective ».

De la sorte, si le mobile de l'action des moines apparaît désormais clair, il reste encore à élucider les raisons pour lesquelles les princes et les aristocrates valaques et moldaves se sont prêtés à ce jeu. Parmi les

[88] Panaitescu, « De ce nu au cucerit turcii Țările române? ».
[89] La source dans Maxim, « L'autonomie », p. 229-231.
[90] *Ibid.*, p. 208. Concernant cette présence turque en Valachie, nous renvoyons à l'article de Mircea, « Sur les circonstances ».
[91] *Documente turceşti I*, p. 132, n° CXLI.
[92] Maxim, « L'autonomie », p. 209.

hypothèses à suivre, la position de l'élite des Principautés roumaines peut s'avérer être une explication satisfaisante avec, d'une part les velléités impériales des princes, qui se mettaient par le patronage dans la succession spirituelle des empereurs byzantins, et d'autre part les origines balkaniques d'une partie des nobles qui concourrent à ce phénomène[93].

Dans ce nouveau contexte, N. Iorga ne se trompait pas en expliquant que : « les princes de la seconde moitié du XVI[e] siècle se montrèrent moins libéraux envers l'Athos, parce que au cours de leurs règnes très brefs et beaucoup plus périclités, il était impossible de faire des économies d'argent et que les conditions mêmes de ces règnes étaient incomparablement plus difficiles »[94].

Toutefois, même si la générosité des princes semblait moins importante du point de vue financier, les princes, et à leur suite les boyards, comblèrent l'Athos et les Lieux saints orthodoxes d'une nouvelle manière, bien moins onéreuse pour eux mais tout aussi intéressante pour les caloyers grecs, cela en espérant pouvoir garder l'auréole du *ktitor* ou du dernier *ktitor*[95] de l'Athos en offrant directement les églises et couvents situés sur les terres des Principautés avec tous les revenus et possessions de ces fondations.

La seule contrepartie généralement demandée, hormis les offices en l'honneur ou la mémoire du donateur, était de maintenir le couvent dédié en état car bien souvent, les princes dédicaçaient des églises ou des monastères dont la famille fondatrice avait disparu ou dont l'état de ruine était tel que le prince ne pouvait engager suffisamment de fonds pour la réfection du lieu. Dans cette première catégorie de dédicace se trouve le monastère Saint-Nicolas de Gherghița, dit monastère Molomoc, devenu métoche Kastamonitou suite à la venue du moine Partenie, entre septembre 1582 et juillet 1583 (7091) par acte du prince Mihnea le Turcisé (1577-1591)[96]. Le couvent Saint-Nicolas de Iaşi fut dédié au monastère Zographou par Pierre le Boiteux. L'acte mentionne le mauvais état du monastère moldave[97].

Néanmoins des abus furent rapidement commis par certains princes qui trouvaient dans cette nouvelle forme de dévotion, une méthode aisée pour conserver la bénédiction des autorités ecclésiastiques orthodoxes.

[93] Voir dans ce sens l'étude de Năsturel, « Le monastère ».
[94] *Ibid.*, p. 191.
[95] Sur ce titre de *ktitor*, voir l'étude capitale de Kamburova, « *Ktitor* ».
[96] *Documente privind istoria României XVI B V*, p. 82-83, n° LXXXV.
[97] *Ibid.*, *A XVII 2*, p. 44-46, n° XLVIII.

Ainsi que l'a récemment démontré M. Lăzar, ce fut le cas du monastère Mărgineni, situé dans le département de la Prahova, en Valachie, abusivement dédié au mont Sinaï par le prince phanariote Nicolae Mavrocordat sans l'aval des fondateurs ou du patriarche[98].

*

Les conséquences sur la communauté athonite du firman de confiscation des avoirs promulgué par le sultan Selim II ne sont plus à démontrer. Elles sont aujourd'hui bien connues des historiens, tout comme ses répercussions à l'intérieur de l'Empire. En revanche, l'effet produit par ce même document en dehors des terres du sultan demeure encore un domaine bien moins maîtrisé. Des soupçons sur ces implications avaient été formulés par les chercheurs roumains, du fait des relations étroites qu'entretenaient la Valachie et la Moldavie avec la péninsule athonite. Cette étude ne constitue qu'un modeste jalon dans la compréhension des liens qui unissaient les deux rives du Danube et dans la manière dont les princes, à la fois dépositaires de l'impérialisme byzantin et tributaires de la Porte, eurent à faire face et réagirent aux grands changements historiques issus de l'expansion ottomane dans les territoires européens.

[98] Lăzar, « Contextul ».

SOURCES

Actes de Kutlumus -I- Texte, éd. Paul Lemerle, Paris, Lethielleux, 1976.

Documenta Romaniae Historica -B- Țara Românească, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine :
-I- 1247-1500, éd. Petre P. Panaitescu, Damaschin Mioc, 1966.
-II- 1501-1525, éd. Stefan Stefanescu, Olimpia Diaconescu, 1972.
-III- 1526-1535, éd. Damaschin Mioc, 1975.
-V- 1551-1565, éd. Damaschin Mioc, Marieta Adam Chiper, 1983.
-XXIII- 1630-1632, éd. Damaschin Mioc, 1969.

Documente privind Istoria României, éd. Mihail Roller, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine :
Veacul XVI :
-A- *Moldova -III- 1571-1590*, 1951.
-B- *Țara Românească*
-IV- *1571-1580*, 1952.
-V- *1581-1590*, 1952.
Veacul XVII -A- *Moldova -II- 1606-1610*, 1953.

Documente greceşti = Documente privitoare la istoria Românilor : Documente greceşti -I- (1320-1716), éd. Nicolae Iorga, Bucarest, ed. de l'Académie roumaine (coll. *Eudoxiu de Hurmuzaki* XIV), 1915.

Documentele slavo-române din mânăstirile muntelui Athos, éd. Grigore Nandriş, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine, 1936.

Documente turceşti privind Istoria României -I- 1455-1774, éd. Mustafa A. Mehmet, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine, 1976.

Hilandarac (Sava), *Света Гора* (La Sainte-Montagne), Belgrade, Štampano u Državnoj štampariji Kraljevine Srbije, 1898 (accessibile sur www.4shared.com).

BIBLIOGRAPHIE

Alexander (Alexandropoulos, John C.), « The Monasteries of Meteora during the Two First Centuries of Ottoman Rule », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/3, 1983, p. 95-103.

Alexander (Alexandropoulos, John C.), « The Lord Giveth and the Lord Taketh away : Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569 », in *Mount Athos in the 14th-16th centuries*, Athènes, National Hellenic Research Foundation, 1997, p. 149-200.

Amand de Mendieta (Emmanuel), *Mount Athos: the Garden of the Panaghia*, trad. Michael R. Bruce, Berlin-Amsterdam, Akademie-Verlag — Hakkert, 1972, p. 115.

Becket Soule (W.), « The Stauropegial Monastery », *Orientalia Christiana Periodica* LXVI, 2000, p. 147-167.

Beldiceanu (Nicoară), *Le Monde ottoman des Balkans, 1402-1566 : institutions, société, économie*, Londres, Variorum Reprints, 1976

Beldiceanu (Nicoară), « En marge d'une recherche concernant les relations roumano-athonites », *Byzantion* L/2, 1980, p. 617-623.

Berindei (Mihnea), Veinstein (Gilles), *L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-1545 : étude et documents*, Paris-Cambridge, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales – Harvard Ukrainian Research Institute, 1987.

Bogdan (Damian P.), « Despre daniile româneşti la Athos » (À propos des donations roumaines à l'Athos), *Arhiva românească* VI, 1941, p. 263-309.

Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva istorică centrală a Statului -I- 1387-1620, Bucarest, éd. de l'Académie roumaine, 1957.

Darling (Linda T.), *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire (1560-1660)*, Leyde, Brill, 1996.

Dionysopoulos (Nikos), « The Expression of the Imperial Idea of a Romanian Ruler in the Katholikon of the Great Lavra Monastery », *Zograf* 29, 2002-2003, p. 207-218.

Djurdjev (Branislav), « Продаја цркава и Манастира за време владе Селима II » (la vente des églises et des monastères au temps de Selim II), *Годишњак историјског друштва Босне и Херцеговине* IX, 1957, p. 241-247.

Duzinchevici (Gheorghe), *Contribution aux relations russo-roumaines au temps du prince Couza*, Bucarest, Tipografia Datina românească, 1935

Floristán (José Manuel), Valladolid (Antonio), « Mendicantes atonitas en la corte de Felipe III (1602-1620) », *Erytheia* XXVII, 2006, p. 137-165.

Fotić (Aleksandar), « The Official Explanation for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II », *Turcica* XXVI, 1994, p. 33-54.

Fotić (Aleksandar), « Sveta Gora u doba Selima II » (Mount Athos during Selim II's Rule), *Hilandarski Zbornik* 9, 1997, p. 143-162.

Fotić (Aleksandar), « Athonite Travelling Monks and the Ottoman Authorities (16th-18th centuries) », *in* Ekrem Causevic, Nenad Moacanin, Vjeran Kursar dir., *Perspectives on Ottoman Studies*, *Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO), Zagreb, 25-30 Aug. 2008*, Berlin, LIT Verlag, 2010, p. 157-166.

Gil (Luis), « Griegos en España (siglos XV-XVII) », *Erytheia* 18, 1997, p. 111-132 (accesible sur interclassica.um.es, hemeroteca).

Gil Fernández (Juan), « Griegos en Sevilla (siglo XVI) : documentación de protócolos », *Erytheia* 25, 2004, p. 141-172.

Giurescu (Constantin C.), *Viață şi opera lui Cuza-Vodă*, Bucarest, Editura Ştiinţifică, 1966.

Gounaridis (Pâris), « *Τὰ τοῦ μετοχίου τῶν Παλατίων χαρτῶα δικαιώματα: σύσταση, τοπιογραφικά δεδομένα και εντοπισμός ενός μετοχίου της Λεμβιώτισσας (Σμύρνη)* » (les documents d'archives du métoche de Palatia : constitution, données topographiques et localisation d'un métoche de Lembiôtissa, Smyrne), *Σύμμεικτα* 14, 2001, p. 95-142.

Gudziak (Borys A.), *Crisis and Reform: the Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, Harvard Ukrainian Research Institute, 1998 (rééd. : 2001).

Imber (Colin), *Ebu's su'ud: the Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Iorga (Nicolae), « Le mont Athos et les pays roumains », *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 1, 1914, p. 149-213.

Iorga (Nicolae), *Byzance après Byzance : continuation de l'« Histoire de la vie byzantine »*, Bucarest, Institut d'études byzantines, 1935 (rééd. : Bucarest, Association internationale d'études du sud-est européen – Comité national roumain, 1971).

Iorga (Nicolae), *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, 10 vol., Bucarest, éd. de l'Académie roumaine, 1937-1944.

Jelavich (Barbara), *Russia and the Rumanian National Cause, 1858-1859*, Bloomington, Indiana University Press, 1959.

Kamburova (Tania), « *Ktitor* : le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin », *Byzantion* 78, 2008, p. 261-287.

Kermeli (Eugenia), « The Confiscation and Repossession of Monastic Properties in Mount Athos and Patmos Monasteries, 1568-1570 », *Bulgarian Historical Review* 28/3-4, 2000, p. 39-53.

Kermeli (Eugenia), « Central Administration versus Provincial Arbitrary Governance : Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2, 2008, p. 189-202.

Kolovos (Elias), « Negociating for State Protection : *Çiftlik*-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth-Sixteenth c.) », *in* Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey dir., *Frontiers of Ottoman Studies*, vol. 2, Londres, Tauris, 2005, p. 197-209.

Lăzar (Mariana), « Contextul închinării mănăstirii Mărgineni la Muntele Sinai » (Le contexte de la dédicace du monastère de Mărgineni au mont Sinaï), *Studii şi Materiale de Istorie Medie* XXVI, 2008, p. 91-110.

Lemerle (Paul), Wittek (Paul), « Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque », *Archives de l'histoire du droit oriental* III, 1948, p. 411-472.

Lowry (Heath W.), « A Note on the Population and Status of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule (c. 1520) », *in* Lowry Jr., *Studies in Defterology*, p. 237-254.

Lowry (Heath W. Jr.), *Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Istanbul, Isis Press, 1992.

Lowry (Heath W., Jr.), « The Fate of Byzantine Monastic Properties under the Ottomans: Examples from Mount Athos, Limnos and Trabzon », *in id.*, *Studies in Defterology*, p. 255-283.

Maxim (Mihai), « L'autonomie de la Moldavie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte, au cours de la seconde moitié du XVI[e] siècle », *Revue des études sud-est européennes* XV/2, 1977, p. 207-232 = *in id.*, *L'Empire ottoman au nord du Danube et l'autonomie des Principautés roumaines au XVI[e] siècle : études et documents*, Istanbul, Isis Press, 1999, p. 11-40.

Maxim (Mihai), « Regimul economic al dominației otomane în Moldova şi Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea » (le régime économique de la domination ottomane en Moldavie et en Valachie dans la seconde moitié du XVI[e] siècle), *Revista de Istorie* 32/9, 1979, p. 1731-1765.

Maxim (Mihai), « Haraciul Moldovei şi Țării Româneşti în ultimul sfert al veacului XVI » (Le tribut de la Moldavie et de la Valachie dans le dernier quart du XVI[e] siècle), *Studii şi Materiale de Istorie Medie* XII, 1994, p. 3-46.

Maxim (Mihai), « Le statut des pays roumains envers la Porte ottomane aux XVI[e]-XVIII[e] siècles », *Revue roumaine d'histoire* XXIV, 1985, p. 29-50.

Mircea (Ion R.), « Sur les circonstances dans lesquelles les Turcs sont restés en Valachie jusqu'au début du XVII[e] siècle », *Revue des études sud-est européennes* V/1-2, 1967, p. 77-86.

Mureşan (Dan Ioan), « Le mont Athos aux XV[e]-XVI[e] siècles : autour de quelques descriptions d'époque », *in* Emanoil Băbuş, Ioan Moldoveanu, Adrian Marinescu dir., *The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries, Papers of the Symposium Held in Bucharest, 15-18 Oct. 2006*, Bucarest, Sophia, 2007, p. 81-122.

Mureşan (Dan Ioan), « Zographou et la transmission de l'idée impériale bulgare en Moldavie », *Bulgaria Mediaevalis* 2, 2011, p. 705-755.

Mureşan (Dan Ioan), Năsturel (Petre Ş.), « Du καθολικὸς βασιλεὺς à l'αὐθέντης καθολικός : notes sur les avatars d'une idée politique », *Études byzantines et post-byzantines* 6, 2011, p. 251-281.

Năstase (Dumitru), « Le mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375 », *Σύμμεικτα* III, 1979, p. 121-177.

Năstase (Dumitru), « Le mont Athos et l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge », *Revue roumaine d'histoire* XXXII/3-4, 1993, p. 309-318.

Năsturel (Petre Ş), « Aux origines des relations roumano-athonites : l'icône de saint Athanase de Lavra du voïvode Vladislav », in *Actes du VIe congrès d'Études byzantines, Paris, 27 juil.-2 août 1948*, Paris, Office des éditions universitaires, 1951, vol. II, p. 307-314.

Năsturel (Petre Ş), *Le mont Athos et les Roumains : recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1986.

Năsturel (Petre Ş), « Le monastère épirote de Giroméri et la Valachie : premiers contacts (1567-1568) », *Bulletin de l'Association internationale d'études du sud-est européen* XXX, 2000, p. 197-201.

Obolensky (Dimitri), *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

Obolensky (Dimitri), *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Londres, Variorum Reprints, 1982.

Panaite (Viorel), *The Ottoman Law of War and Peace: the Ottoman Empire and Tribute Payers*, Boulder, East European Monographs, 2000.

Panaite (Viorel), « From Allegiance to Conquest: Ottomans and Moldo-Wallachians from the Late Fourteenth to Mid-Sixteenth Centuries (I) », *Revue des études sud-est européennes* XLVIII, 2010, p. 211-231.

Panaite (Viorel), « From Allegiance to Conquest: Ottomans and Moldo-Wallachians from the Late Fourteenth to Mid-Sixteenth Centuries (II) », *Revue des études sud-est européennes* XLIX, 2011, p. 197-212.

Panaitescu (Petre P.), « De ce nu au cucerit turcii Țările române? » (pourquoi les pays roumains n'ont-ils pas été conquis par les Turcs ?), *in id.*, *Interpretări româneşti*: *studii de istorie economică şi socială*, Bucarest, Editura enciclopedică, 1994 (rééd. ; éd. originale : Bucarest, Editura Universul, 1947), p. 111-118 (éd. originale : p. 149-159).

Pavlikianov (Cyril), « A Short Catalogue of the Slavic Manuscripts in the Docheiariou Monastery », *Symmeikta* 14, 2001, p. 301-321.

Pavlikianov (Cyril), *The Athonite Monastery of Vatopedi from 1462 to 1707: the Archive Evidence*, Sofia, Saint Kliment Ohridski University Press, 2008.

Rezachevici (Constantin), *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească şi Moldova -I- Secolele XIV-XVI* (chronologie critique des princes de Valachie et de Moldavie -I- Les XIVe-XVIe siècles), Bucarest, Editura Enciclopedică, 2001.

Smyrlis (Kostis), *La Fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe – milieu du XIVe siècle)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance, 2006.

Sturdza (Mihai Dimitri), « La Russie et la désunion des Principautés roumaines, 1864-1866 », *Cahiers du monde russe et soviétique* 12/3, 1971, p. 247-285.

Teodorescu (Emil M.), « Obiectele muzeului din Odessa referitoare la trecutul României » (objets du musée d'Odessa se référant au passé de la

Roumanie), *Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie* VII, 1894, p. 236-240 (accessible sur www.dacoromanica.ro).

Vatin (Nicolas), « Les Patmiotes, contribuables ottomans (XVe-XVIIe siècles) », *Turcica* 38, 2006, p. 123-153.

Xenopol (Alexandru Dimitrie), *Domnia lui Cuza-Vodă*, 2 vol., Iassy, Tipografia editure Dacia, 1903.

Zachariadou (Elizabeth A.), « Mount Athos and the Ottomans, *c*. 1350-1550 », *in* Michael Angold dir., *The Cambridge History of Christianity -V- Eastern Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 154-168 (accessible sur histories.cambridge.org).

Guillaume Durand, *Une conséquence inattendue de la politique fiscale du sultan Selim II : de l'origine de la dédicace aux autorités athonites des couvents de Valachie et de Moldavie*

Le dernier tiers du XVI[e] siècle constitue un moment clé dans la politique fiscale du sultan Selim II. La confiscation des propriétés foncières, notamment celles des moines athonites, décrétée par firman du 21 janvier 1569, entraîne des conséquences profondes et durables non seulement pour les caloyers eux-mêmes mais, plus surprenant, pour les principautés roumaines de Valachie et de Moldavie, pourtant hors de l'Empire stricto sensu. Cette contribution examine l'évolution des relations entre la péninsule athonite et les principautés au nord du Danube au travers du prisme de la dédicace, nouvelle forme de donation qui apparaît justement à cette époque. L'interprétation des sources premières contemporaines et immédiatement postérieures à cet événement retrace la manière dont la Valachie et la Moldavie sont devenues les principales pourvoyeuses de biens immobiliers des moines grecs.

Guillaume Durand, *An Unexpected Consequence of the Sultan Selim II's Fiscal Policy: About the Origin of Dedication to Athonite Authorities of Monasteries in Walachia and Moldova*

The last third of the 16th century marks a key event in the fiscal policy of the sultan Selim II. Confiscation of real estate, especially that of the Athonite monks, which were promulgated by the firman of January 21th, 1569, involves profound and lasting consequences, not only for the monks themselves but, more surprisingly, for the Romanian principalities of Walachia and Moldova, yet out of the Empire. This contribution examines the evolution of the relations between the Athonite peninsula and the principalities north of the Danube river through the prism of the dedication, a new type of charity which appeared at this time. The interpretation of the contemporary and immediately later primary sources traces the way Walachia and Moldova became the main providers of real estate to the Greek monks.

EFFORTS TO REFORM ENTRY INTO THE OTTOMAN *İLMİYYE* CAREER TOWARDS THE END OF THE 16TH CENTURY: THE 1598 OTTOMAN *İLMİYYE KANUNNAMESI*

In 1598, a law code (*kanunname*) was drafted in order to organize the Ottoman *ilmiyye* career.[1] It was put into effect towards the end of the 16th century and, to a great extent, aimed to restructure the system of admittance to the *ilmiyye* (the learned institution). The *kanunname* is especially important for studies involving the profession, as it reveals the internal dynamics of the *ilmiyye* at the time, how the *mulazama* waiting period system (*mülâzemet*) – attendance of a *mawali* (*mevali*), considered as a prerequisite for one's candidacy to the job – worked as well as certain features of the employment process in the *ilmiyye* career. For this reason, I will initially consider how the 1598 Ottoman *İlmiyye Kanunnamesi* affected the path of entry to the *ilmiyye* career. My primary objective is to better clarify what the *Kanunname* provided on entrance or admittance to the *ilmiyye*. Up till now various studies have also drawn

Yasemin Beyazıt, Pamukkale University, History Department, Kınıklı Kampüsü, TR-20020 Denizli.
ybeyazit20@gmail.com

[1] The subject of this article was amongst the *Sohbet-i Osmani* series of speeches presented by the author at the Harvard University Center for Middle Eastern Studies in May 2011. I would like to thank those present for all their contributions and I am especially most grateful to Prof. Cemal Kafadar and Meredith Quinn.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 201-218. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988850

attention to this law code; İ. H. Uzunçarşılı and C. Baltacı transcribed the *Kanunname* into the Latin alphabet, while A. Akgündüz edited both the facsimile and transcription of the text.[2] Furthermore, M. İpşirli, focusing on the *kadıasker* institution, references several relevant articles of the *Kanunname* in sections involving the *mulazama* system.[3] H. İnalcık, on the other hand, was the first to conduct a content analysis of the *Kanunname*. His article conveys the reason why the *Kanunname* was published, reflecting on its content and objectives as well as placing it in the context of the economic depression and change that transpired in the Ottoman state at the end of the 16th century.[4] Following İnalcık's study, I tried to explain the effectiveness of the *Kanunname* itself. I assessed the actual state of *mulazemet*s before and after the law code was promulgated by analyzing archival documents in my doctoral thesis on employment in the Ottoman *ilmiyye* career.[5] I made extensive use of the *mulazim ruznamçe*s (*defter*s/daybooks) kept by the *kadıasker* of Rumeli. I felt the need to write this article due to new insights gained from the data and the wish to draw further attention to the *Kanunname* itself.[6] In short, by the present article, I intend to provide the reasons why it was drafted in the first place, based on archival documents of the period in question, convey its content, and assess whether this content was effective or not.

First of all, it is important to clarify on what grounds, for which reasons and by whom the 1598 Ottoman *ilmiyye kanunnamesi* was prepared and promulgated. Uzunçarşılı states that it had been drafted by a council of *mawali*s on request of Mehmed III.[7] In the *Kanunname*'s introduction, it is stated that after the consultation on the *ilmiyye* career, the *mawali*s presented their decision to the Padishah and thus the law was promulgated.[8] Although in no source is there any clear information on who constituted the *Kanunname* drafting committee, I believe that the *sheikh al-islam* (*şeyhülislam*) and the *kadıasker*s of Rumeli and Anatolia were most likely important constituents of this committee. Furthermore, there were

[2] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, p. 244-246; Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, p. 918-921; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* VIII, p. 633-638.

[3] İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik," p. 645-646, p. 655, p. 656, p. 659.

[4] İnalcık, "The *Rūznāmče* Registers."

[5] Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Tarikinde İstihdam*, p. 39-110.

[6] The relevant information and comments concerning the *kanunname* remain dispersed within the various sections of the thesis, which has a broader scope.

[7] Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 243.

[8] *İlmiyye Kanunnamesi*, Süleymaniye Library, İstanbul, Reisülküttab, 1004, fl. 69b.

two very important changes that took place within the *ilmiyye* profession just before the *Kanunname* was put into effect. Due to complaints against the *kadıasker* of Rumeli, Kuş Yahya Efendi, Abdülbaki Efendi was appointed to replace him. Furthermore, upon the death of Bostanzade Mehmed Efendi, Hodja Sadeddin Efendi was assigned as the new *sheikh al-islam* and Akhi-zade Abdulhalim Efendi became the *kadıasker* of Anatolia for nine months.[9] It is reasonable to assume that above-mentioned ulemas played a significant role during the *Kanunname* drafting process, given that it was promulgated in *Ramazan* 1006/April 1598. However, it would also be a mistake to assume that they were the only ones to be involved in the code preparation process. It is likely that other cadis (judges), under *mulazama* to other ulemas or *kadıasker*s would have been influential during this process.

Before we embark upon a more detailed study of the *Kanunname*, I would like to briefly reflect on entrance or admittance to the Ottoman *ilmiyye* career and the way the system worked. The *danishmend*s (*dânişmend*), who gradually progressed in the Ottoman *madrasah* system, completed their education at the *sahn madrasah*s or at the *altmışlı madrasah*s. This education was followed by an assistantship under a *mawla* (*molla*), which was considered a key way to develop one's knowledge and experience. *Danishmend*s would serve under the *sheikh al-islam*, *kadıasker*s, and cadis of Istanbul, Edirne and Bursa, in particular, as well as those of Egypt, Damascus, Aleppo, Mecca, Medina and Baghdad. Furthermore they would also assist *mudarris*es appointed at *dahil* or greater level *madrasah*s (commissioned by the sultan or his family).[10] At the end, they would earn the right to enter the *ilmiyye* career through a quota of positions allocated to each teacher (*hodja*). We would not be wrong to use the expression "in turn" because all the cadis or *mudarris*es had sometimes up to 30 or 40 students.[11] Those who had served their *hodja*s, especially their tutors (*muid*s), the longest, were the first in line to enter the *ilmiyye* profession.

[9] Nev'i-zâde Atâî, *Hadâikü'l Hâkaik*, p. 430, p. 436, p. 496; *Tarih-i Selânikî II*, p. 698, p. 724, p. 730-731.

[10] Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Aḫbār II*, p. 71.

[11] We were able to determine the number in question by examining the number of students of *mawla*s that passed away. These students are recorded in *mulazim ruznamçe* registers. See Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK), Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri (RKR), 5193/3, fl. 23b-24a, fl. 25a, fl. 30b-31a; Bâb-Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi (MA), RKR, 184/7, p. 36-45.

When asked to propose new candidates (*mulazim*s, *mülazım*), *hodja*s notified the *kadıasker* of Rumeli of the *danishmend*s having the right to enter the *ilmiyye*. The *kadıasker* would submit the candidates' names to the sultan's approval and thus, this process would come to an end with these candidates being recorded in the *mulazim ruznamçe*s.[12] Subsequently the *danishmend*s would be designated as *mulazim*s and enter a maximum 3-year-long waiting period (*zaman-ı mülâzemet*, *mulazama* period), before being assigned to their new posts.[13] They would spend this period with their families so as to recuperate from all difficulties and hardship they had to endure in order to acquire knowledge.[14]

The *mulazim* positions quota system attests the presence of certain rules defining recruitment capacity, and criteria.[15] For each new position assigned to a *mawla*, the latter could recruit *mulazim*s for *tashrif* (*teşrif*), a conferring honor or rank. At this stage, we see a direct link between the quota assigned to a *mawla* and the number of students he was going to employ. For instance, when Ebussuud Efendi was promoted from *kadıasker* of Rumeli to *sheikh al-islam*, six of his students earned the right to enter the *ilmiyye*; when Chivizade Mehmed Efendi was assigned the position of *kadıasker* of Rumeli and thus quitted his former post of *sahn mudarris*, he had the right to assign three of his students to the *ilmiyye* career.[16] Every six months, *sheikh al-islam*s and *kadıasker*s would introduce a student to the *ilmiyye* class, and assign him to the

[12] The *ruznamçe defter*s recorded at the *kadıasker* offices consisted of three groups of *defter*s assembled under a single heading. Due to their differences in context and diplomatic attributes, *defter*s covering the appointment, dismissal and replacement records are known as *hareket*; those that encompass the *mulazim* records were called *mulazim* registers; and those recording appointments to offices as *cihet ruznamçe*. It was the duty of the *kadıasker* of Rumeli to keep the *mulazim ruznamçe*s. The remaining two *defter* groups could also be kept by the *kadıasker* of Anatolia. A copy of the *mulazim ruznamçe*s were sent to him and to the imperial council; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952, E-12321, p. 312-313.

[13] Beyazıt, *op. cit.*, p. 148-151.

[14] Gelibolulu Mustafa Âlî, *op. cit.*, p. 75.

[15] We have to put emphasis on law-drafting process during Ebussuud Efendi's *kadıasker*-ship period. In Ebussuud Efendi's biography, Atâî states that, until this period, the *mulazama* records were not diligently kept, and recruitment criteria of *ilmiyye* professionals were quite random; after this period a separate *ruznamçe* was kept for the *mulazim*s. Moreover, a number of assignable *mulazim*s for each ulema, according to his rank, was determined and a seventh year of *nawba* (*nevbet*, shift) was put into practice for those who had a gift for the career. As we can see, during this period, a reorganization and systemization of the *mulazama* system had been carried out; Nev'i-zâde Atâî, *op. cit.*, p. 184.

[16] Beyazıt, *op. cit.*, p. 67-68.

position of *fatwa emin* (*fetva emin*, fatwa issuer under the *sheikh al-islam*) or *tezkiredji* (*tezkireci*, official minute-writer under the *kadıasker*).[17]

The *muid*s had a more prominent position when entering the *ilmiyye*. Only *mudarris*es assigned at *dahil madrasah*s could open the way for an *ilmiyye* career to the *muid*s. When a *mudarris* left his position, he was able to open the access to the *ilmiyye* career for a *muid*. This way of acceding the *ilmiyye* is known as through *muidlik* (*mu'îdlik*, *muid*-ship, tutorship) or *iade* (*i'âde*)[18].

Posts designated as *mustakillen* (*müstakillen*) signified a privileged status and were supposed to reward *danishmend*s for good services and accomplishments. This recognition was generally bestowed on the children of *mawla*s and sheiks. The *mawla*s proposed for *mustakillen* posts their children as well as some highly satisfactory students.[19]

The *nawba* (*nevbet*, shift) periods are another worth mentioning route to *ilmiyye*. They could be announced on occasions such as victories, the sultan's enthronement, *sur-i humayun*s (royal celebrations as weddings or princely circumcisions) or completion of some important writing work by an ulema. They could also be declared on regular time intervals. For instance, during Ebussuud Efendi's tenure as *kadıasker* of Rumeli, a decree fixed a *nawba* recruitment once every seven years.[20] This enabled a certain legally determined number of ulema students to enter the *ilmiyye* career. For instance, in 954 (1547-1548), there were 10 admittees via the *sheik al-islam*, 7 via the *kadıasker*s and 3 via each *sahn mudarris*. Moreover, it is possible to say that the state had used *nawba* as a means to please the ulema class.[21]

Apart from these standard procedures, the death of *mawla*s would trigger a new process of admittance. Appointed by the *kadıasker* of Rumeli among *mudarris*es from Süleymaniye or Sahn *madrasah*s, a *mumeyyiz* (*mümeyyiz*, examining official/chief clerk) would subject the students of the deceased *mawla* to an examination, record their names in a *defter* and classify them according to their merit and qualifications. This would take place six months after the scholar's death in order to assure that all students had reached Istanbul and to prevent unfairness.[22] Those who had

[17] *Ibid*., p. 51 and p. 53
[18] *Ibid*., p. 55-56.
[19] *Ibid*., p. 74-75.
[20] Nevîzâde Atâî, *op. cit*., p. 18.
[21] Beyazıt, *op. cit*., p. 78, p. 79.
[22] NOK, 5193/3, fl. 6b, and fl. 27a.

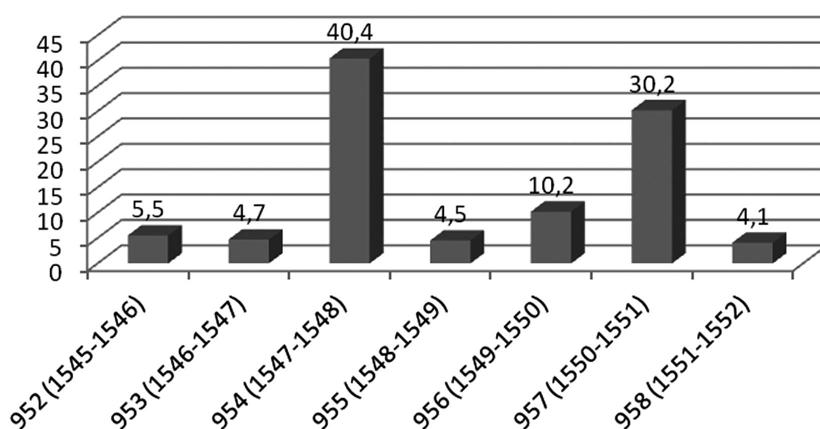
assisted their *hodja* the longest would be placed on the top of the list. Depending on the total number of students, sometimes it had been possible for all of them to be designated as *mulazim*s.[23]

Some other paths leading to the *ilmiyye*, were not encouraged by the state. One of them involved the efforts of members of other state-officer bodies, such as court *hodja*s, *iç-ahur hodja*s, *shahzade hodja*s, janissaries, pantry men and *sipahi*s, to be transferred to the *ilmiyye*.[24] Another one, called *shafâat* (*şefâat*) or intercession, involved the intervention of the royal family, state officials or some leading members of the society.[25] The third and last one consisted of impersonating someone else's identity. Apart from these three ways, some *ilmiyye* professionals did not pass from the *mulazim* stage, but, in some way, directly appointed; others had taken the place of cadis and *mudarris*es who had passed away. Those "outsiders" were called *ecnebî*s (foreigners, strangers).[26]

After this brief review of the *ilmiyye* career, I will now try to explain how the *mulazama* system worked on the basis of data obtained from the three 16th-century *mulazim ruznamçe*s, which have made it to the present day.[27] The first one covers the years 1545-1551, i.e. the Rumeli *kadıasker*-ships of Ebussuud Efendi, Chivizade Sheikh Muhyiddin Efendi and Bostan Efendi.[28] The second one concerns the 1587-1589 period and was recorded during the tenure of Bostanzade Mehmed Efendi on the same position.[29] The third register encompasses the years 1599-1601, and started to be kept after the enforcement of the 1598 *ilmiyye kanunnamesi* in question.[30] These date allow us to make an assessment prior and subsequent to the *Kanunname*.

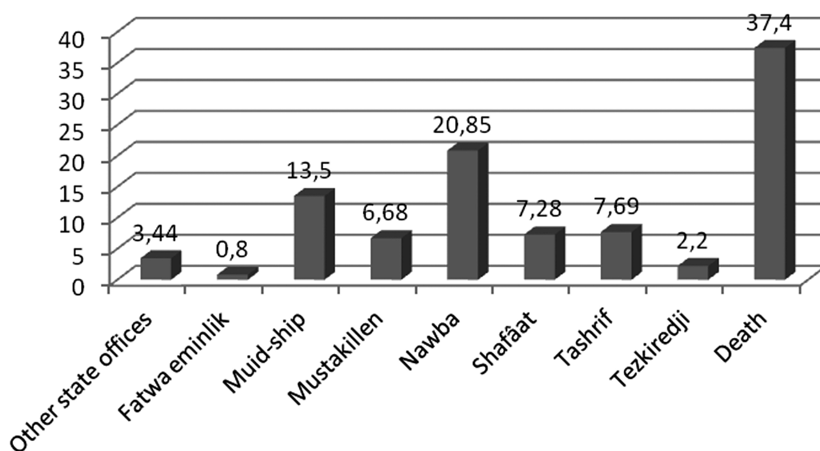
We will initially study the period prior to the *Kanunname* and provide data supporting our analysis of the *mulazama* system. By analyzing *mulazim ruznamçe*s, we may establish statistics on number of admittees to the *ilmiyye* class during these given periods and paths they were recruited through. This is the chart we get from the first *defter*'s data on the first question:

[23] Beyazıt, *op. cit.*, p. 83-85.
[24] MA, RKR, 178/1, p. 5 and p. 12; NOK, RKR, 5193/3, fl. 18b and fl. 35b.
[25] MA, RKR, 178/1, p. 5, p. 7, p. 10, p. 12, p. 23, p. 29.
[26] NOK, RKR, 5193/2, fl. 3a; MA, RKR, 179/2, p. 123; NOK, RKR, 5193/4, fl. 8a; NOK, RKR, 5193/4, fl. 7a.
[27] The *mulazim ruznamçe*s in question will be referred to as first, second and third according to their issue dates.
[28] MA, RKR, 178/1.
[29] NOK, RKR, 5193/3.
[30] MA, RKR, 184/7.



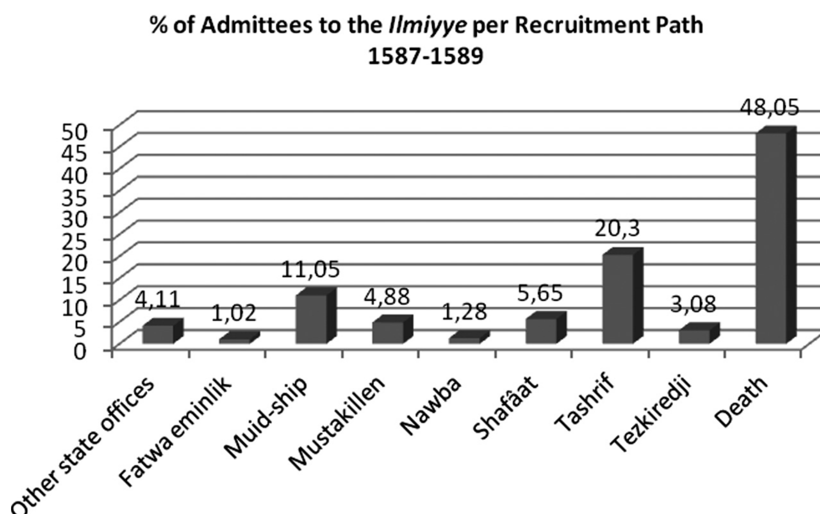
In the chart, the *defter* data are assessed on the basis of a yearly-average number of admittees for the whole seven-year period. We observe a significant change in the number of admissions each year. We have determined that the declaration of *nawba* in 954 and the number of ulema deceases – which had arisen in 957 – have quite an effect in this variation.

As a second approach, we analyzed the *defter*'s data on the admittees' recruitment paths:



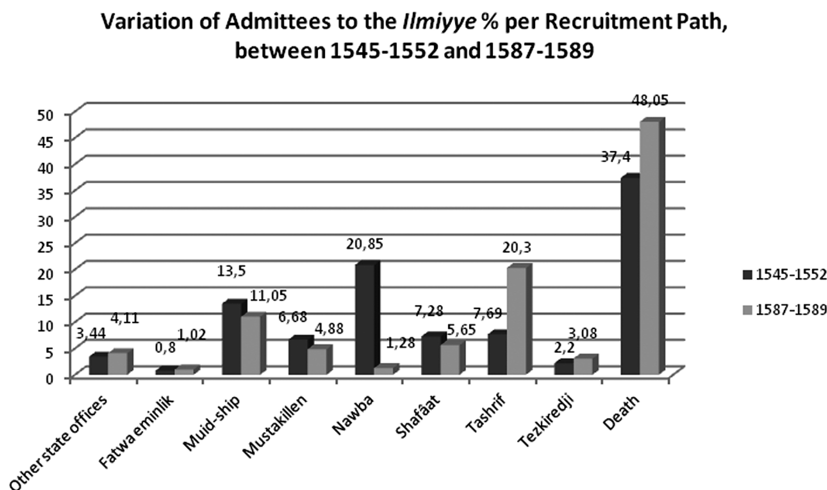
According to these data, death and *nawba* have the highest rates (respectively 37.4% and 20.85%). They are followed by *muid*-ship (13.5%). Admittance by *shafâat* is quite significant (7.28%) while admittance from other state-officer bodies (janissaries, *sipahi*s and court *hodja*s) is more rare (3.44%). Entering the *ilmiyye* by the quality of ulema descendant raises at 6.68%.

The same data from the second *defter*, kept approximately 35 years later, give the following chart:



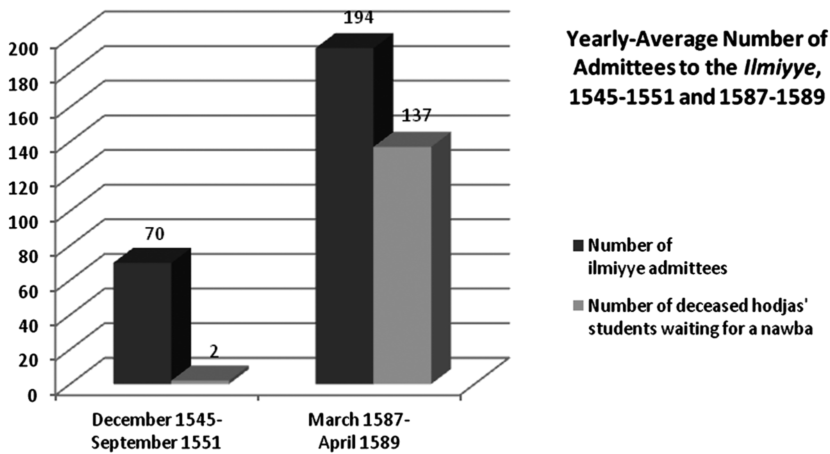
According to these data, we see that death keeps the first place with 48.05%. *Tashrif* comes second with 20.3%. Admittance from other state-officer bodies becomes somewhat more important (4.11%) while *shafâat* keeps being quite significant (5.65%).

A comparison between the two *defter*s yields the following graph:



In this chart we observe a significant increase over 35 years in the average importance of death and *tashrif* as means to enter the *ilmiyye*. While death rose from 37.4% to 48.05%, *tashrif* increased from 7.69% to a 20.3%. As there is no declaration of *nawba* throughout this period, we see an important drop in this area. Yet we should take into account that data include admittees from the previous *nawba* declarations. For the rest of admittance processes, rates are more or less similar in both periods.

In order to complete the above chart, we also examined both *defter*s in regards to the number of admittees, and developed the following chart:



In order to establish the difference between the two periods in terms of yearly number of admittees, we calculated a yearly average, for each period. We observe a significant change in the yearly number of admittees, which rose from 70 to 194, or a total increase of 177%. Moreover, the number of students of deceased ulemas shows a remarkable increase from 2 to 137, or 6750%. These data show us the increase in the number of admittees and indicates the admittees' accrual for the *ilmiyye* career.

At this point, we have to consider the possible reasons for this increase of admittees and candidates. The most important reason is the prestigious condition of the ulema body members in the Ottoman state. They enjoyed a high social esteem and were exempt from taxation. Another reason was the population increase during the second half of the 16th century: thousands of young people in rural areas turned their attention to the *ilmiyye* profession and searched suitable education in *madrasah*s. Furthermore

we also encounter many *suhte* rebellions during this same period.[31] By the end of the 16th century, due to these rebellions, the increase in the number of *danishmend*s and the admittees accrual had forced *ilmiyye* officials to take serious measures. It was in this sense that the 1598 *kanunname* was drafted.

We can resume the regulations of the *kanunname* mainly in twenty-three entries. Many of these articles were regulations involving the entry or assignment to the Ottoman *ilmiyye* class. The remaining small portion involves employment in the *ilmiyye* career. In this framework, we can say that compared to other *ilmiyye kanunnamesi*s issued before this date, the 1598 *kanunname* focuses on the *mulazama* system itself.[32] According to its introduction, the *Kanunname* was drafted in order to distinguish those who contributed to education from those who did not and to ensure promotion in the *ilmiyye* career according to ability and merit. However, written between the lines, the most important purpose of the *Kanunname* was to keep entry or admittance to the *ilmiyye* under strict control: the number of admittees should probably decrease since an increasing tendency would trigger problems in employment conditions; *mawla*s should get complete control of admittance process; the role of regional authorities in the *ilmiyye* career matters should be reduced by a further centralization of the assignment act; admittees should be given further training once accepted in the profession; preventive action against favoritism and *shafâat*-ism should be undertaken; fraud and unfair treatment of candidates should be stopped; the rights of the ulema descendants should be protected; the very *ilmiyye* profession should undergo a process of institutionalization.

The *Kanunname* articles can be summarized as follows:

1. Admittance of candidates to 20-*akça madrasahs* should be subject to examination by a *mudarris* dismissed from a 40-*akça madrasah*. Students were to study at least two years in lower-grade *madrasah*s before being assigned to the *sahn*. A *tezkire* should be drafted at the end of both processes.[33]

[31] Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, p. 196-197; Akdağ, “Medreseli İsyanları.”
[32] Two *kanunname*s were published during Kanuni’s period: “*Mevâlî-i İzâm ve Müderrisîn-i Kirâmın Tedrîse Muvâzebetleri İçün Nişân-ı Hümâyûn*” and “*Kanûnnâme-i Ehl-i İlm*” ; Akgündüz, *Osmanlı Kanunameleri IV*; Baltacı, *op. cit*., p. 915-918.
[33] *İlmiyye Kanunnamesi*, fl. 69b.

2. No undue number of students should be assigned to *semaniye* or higher-ranking *madrasah*s. Students should be allocated according to the number of openings in each *madrasah*s.[34]
3. *Mudarris*es should stop taking on unqualified students by fear of being dismissed or left without any students. The *Kanunname* specifies that it is not a shame for *mudarris*es not to have any students, yet it is shame to take on unqualified ones.[35]
4. Admittance to the *ilmiyye* of palace tutors, such as *bağce*/*bakchi* and *ambar hodja*s, should be limited, as they have no suitable information and faculties and have not undergone an assistantship under a *mawla*. The number of admittees from this group should be limited to the one applying on the *nawba* of H. 963 (1555-1556). It is emphasized that when *hodja*s are appointed, a *tezkire* should be drafted by the *kadıasker* and registered to the *ruznamçe*.[36]
5. Aside from palace *hodja*s, it is forbidden to members of other state-officer bodies to be appointed in *ilmiyye* offices. Janissaries, artillerymen (*topçu*s), *sipahi*s, caulkers (*kalafatçi*s), some salaried (*ulufe*) employees of certain chief magistrates (*shehremini*s) and persons receiving a *vakıf* net accrual (*zevaid*) were no longer allowed entering the *ilmiyye*. Yet, those who did want to enter the profession should have undergone an assistantship under a *mawla*. Those who did enter the *ilmiyye* this way should not be appointed without an examination; in their new office, the rank would not be determined on the basis of the *akça*s they earned before.[37]
6. In case candidates mentioned in articles 4 and 5 and *mulazim*s undergoing a *mawla* assistantship are awaiting to be assigned for a job, the second ones should get a year's head start.[38]
7. *Mulazim*s from *kenar* (provincial) *madrasah*s should not be assigned; however, already existing admittees from this category should continue to be considered for employment.[39]
8. Even if a candidate received a sultanic *hatt-i humayun* permitting them to be admitted to the *ilmiyye*, it is required that this candidate

[34] *Idem*.
[35] *İlmiyye Kanunnamesi*, fl. 71a.
[36] *Ibid*., fl. 70a.
[37] *Ibid*., fl. 70b-71a.
[38] *Ibid*., fl. 71a.
[39] *Ibid*., fl. 70a.

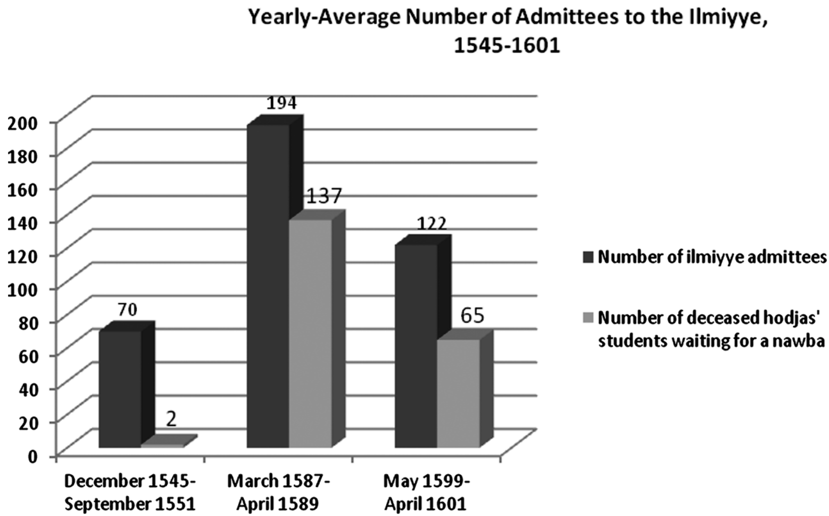
should not be immediately employed. The *Kanunname* determined that employment of these candidates should be held off until *nawba*.[40]

9. The number of *mulazim*s employed through *tashrif* should be limited. The *Kanunname* allowed employment of *mulazim*s through *tashrif* exclusively when *mawla*s were assigned to Medina or Mecca.[41]
10. It was prohibited to employ *muid*s from 50-*akça madrasah*s. This prohibition could only be overruled for *madrasah*s commissioned by the surviving grand viziers.[42]
11. Students of deceased *mawla*s, which would suffice two *nawba*s, should be employed; the remaining students should be allocated to other *mawla*s.[43]
12. For certain *madrasah*s situated in remote regions, which *mulazim*s do not want to work in, non-*mulazim* candidates could be appointed, normally advance in their careers and be promoted to high-ranking positions in normal time (*terakki almak*). According to the *Kanunname*, these *madrasah*s should be registered in *cihat ruznamçe*s. This would prevent their officials from being mistaken for or mixing amongst former *mulazim* officials.[44]
13. The number of *mulazim*s from retired *mawla*s to be employed should not be excessive; moreover, *mulazim*s should be employed according to a specific rule and quota.[45]
14. *Mulazim*s amongst cadis assigned in rural areas equivalent to *mevleviyyet* (high-ranking judgeships) should not be employed.[46]
15. In order fraud to be prevented, the appearance and features of new *mulazim*s and those who had left their post to come under the *mulazama* of the *kadıasker*-ship should be recorded. Hence, candidate identification and discouragement of deception attempts would be easier.[47]

[40] *Ibid.*, fl. 71a.
[41] *Ibid.*, fl. 70a.
[42] *Idem.*
[43] *Idem.*
[44] *İlmiyye Kanunnamesi*, fl. 70b.
[45] *Ibid.*, fl. 70a.
[46] *Idem.*
[47] *İlmiyye Kanunnamesi*, fl. 69b-70a.

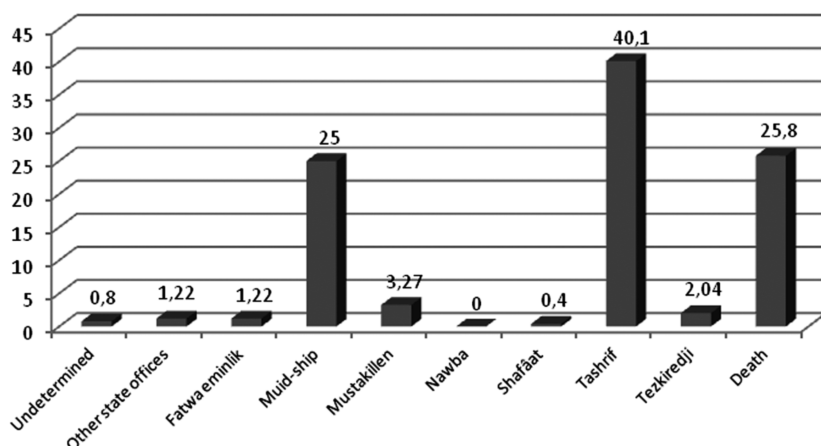
One can clearly see from these articles that the 1598 *kanunname* intended for significant measures to be taken in the matter of admittance to the *ilmiyye* career. By these arrangements, it aimed to bring this question fully under the *mawla*s' jurisdiction. Apart from palace tutors, candidates from other state-officer bodies were not allowed. Hence, the *ilmiyye* class would obtain a more homogenous structure. Furthermore, limitations were brought to offices enabling to enter the profession. However, this leaves open the question of the *Kanunname*'s effectiveness: Were the *Kanunname* codes applied, and did they reach the text's goal? We can find the answers to these questions in the *mulazim ruznamçe*s kept right after the *Kanunname*'s issuance.

When we study the data in the register kept during the Hodjazade Mehmed Efendi period (1599-1601), we get the following chart:

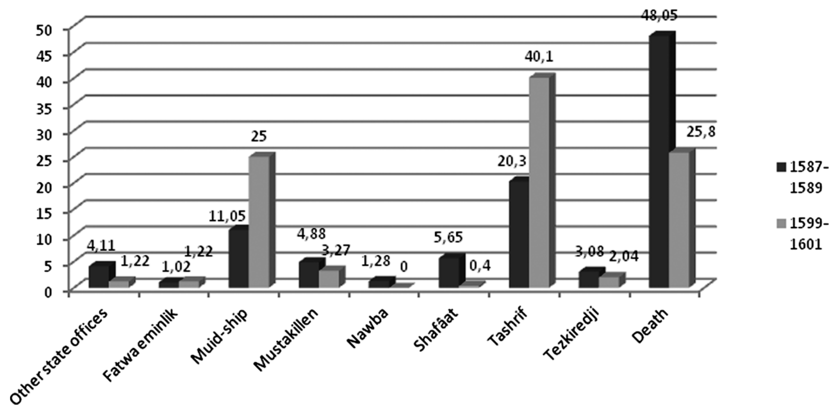


Based on a yearly-average number of admittees, we notice a 37% decrease in the number of candidates entering or waiting to enter the *ilmiyye* profession. There is a 52.5% decline in the number of candidates following their *hodja*s' death. These figures prove that the *Kanunname* had been successful to the point of decreasing the admittees' number.

Moreover, when we analyze the same register in terms of distribution of *mulazim* access to the profession, we get the following chart:



Once the *Kanunname* brought into effect, we see a significant change in the way *mulazim*s accessed to employment. Candidacy through *tashrif* comes first with 40.1%, followed by death and *muid*-ship. It is important to compare ways of access to employment for *mulazim*s, in the second and third *defter*s (respectively 1587-1589 and 1599-1601) because the data in first and second *defter*s presented similar results. If we do it, we get the following chart:



The number of admittances to the *ilmiyye* due to ulemas' death has decreased by approximately 50%, and there is a 70% decrease amongst admittees from other state-officer bodies. There was nearly no admittance by means of *shafâat*. The rate of admittance through *tashrif* and *muid*-ship/tutorship increased, which indicates an increase in the number of *mulazim* undergoing an assistantship under *mawla*s.

The above figures reveal that the *Kanunname* had been quite effective, even immediately after its promulgation. The answer to the general question on the *Kanunname*'s effectiveness and its duration exceeds the limits of this article. Thus, important questions remain to be answered by thorough studies to be conducted in the future. Yet, we still have some information clues on this matter. From the Koçi Beg narrative[48], the significant reforms carried out in the *mulazama* system at the beginning of the 18th century,[49] and the rapid increase in problems witnessed during employment in the *ilmiyye* institution, we understand that there were still problems concerning admittance or employment and the *mulazama* system after the 16th century. Thus, we can say that in the long term, the *Kanunname* lost its efficiency. We have also determined that certain clauses had been disregarded after a short period of time. Article 15 is an example. Candidates' appearance had been recorded in the Hocazade Mehmed Efendi *ruznamçe defter*s in order to prevent form fraud; we see physical descriptions of *mulazim*s, such as "short, bearded" or "has a scar on his face", just under their names.[50] However, this is the only register kept in this manner to has survived, so the clause in question ceased to be applied after a short period of time. It is also clear that the *Kanunname* did not fully succeed in reducing the number of *mawla* students. We see that the article 9 was not applied, not even for a short period after the *Kanunname*'s issuance.[51] As a result, the goals of decreasing the number of admittees and increasing the power of the *mawla*s within the *ilmiyye* bureaucracy were both undermined.

[48] The *Koçi Bey Risalesi* (Pamphlet of *Koçi Beg*) criticizes the *mulazama* system, arguing an exagerrative use, complaining that even if someone was given a fief, *mulazim*s were also employed through *tashrif* and that more *mulazim*s had been employed through other means than was required by the code; *Koçibey Risalesi*, p. 45.

[49] Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 49-51; Beyazıt, *op. cit*, p. 433-435.

[50] MA, RKR, 184/7, p. 4-7.

[51] *Ibid.*, p. 4.

CONCLUSION

The Ottoman 1598 *ilmiyye kanunnamesi* emerged as a product of the crisis and changes the Ottoman state underwent towards the end of the 16th century. The *celali* and *suhte* rebellions that took place in rural areas, the erosion of the timar system, and the hardship that came about as the result of the population increase, all affected the Ottoman *ilmiyye* career, the *Kanunname* being a significant historical proof of it. The *Kanunname* intended to increase homogeneity in the *ilmiyye* class, decrease the number of admittees and regulate their mentality.

Prepared by the *mawla*s themselves, the *Kanunname* was also an important step in increasing their power and effectiveness within the *ilmiyye* bureaucracy. Furthermore, from another point of view, we see that the *mawla*s had taken a serious step towards institutionalizing the *ilmiyye* organization to their own benefit. The fact that candidates bearing an approval by the sultan to be admitted should wait for the next *nawba*, is a clear and significant indication of this institutionalization. Hence, with this act of securing the privileged status of *mawla* children, they laid the foundation for the *ilmiyye* class to become closed against and being withdrawn from the world.

BIBLIOGRAPHY

Archival Documents

Bâb-ı, Meşîhat Şeyhülislâmlık Arşivi, Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri, 178/1, 179/2, 184/7.

Nuruosmaniye Kütüphanesi, Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri, 5193/2, 5193/3, 5193/4.

Süleymaniye Kütüphanesi, Resiülküttab, Nr. 1004.

Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri, ed. Halil Sahillioğlu, Istanbul, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002.

Printed Primary Sources

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Aḫbār -II- Fātiḥ Sulṭān Meḥmed Devri 1451-1481*, ed. M. Hüdai Şentürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003.

Koçibey Risalesi, ed. Yılmaz Kurt, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998.

Nev'i-zâde Atâî, *Hadâikü'l Hâkaik fî Tekmiletüş-Şakâik*, ed. Abdülkadir Özcan, Istanbul, Çağrı Yayınları, 1989.

Tarih-i Selânikî -II- 1003-1008/1595-1600, ed. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.

Secondary Sources

Akdağ (Mustafa), "Medreseli İsyanları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11, 1949-1950, p. 361-387.

Akgündüz (Ahmet), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, vol. IV, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1992.

Akgündüz (Ahmet), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri,* vol. VIII, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994.

Baltacı (Cahit), *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, vol. 2, Istanbul, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Beyazıt (Yasemin), "Osmanlı İlmiyye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)," *Belleten* LXXIII/267, 2009, p. 423-441.

Beyazıt (Yasemin), *Osmanlı İlmiyye Tarikinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçeleri Üzerine bir Tahlil Denemesi (XVI. Yüzyıl)*, Ph.D Dissertation, Ankara Üniversitesi, 2009.

Cezar (Mustafa), *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Istanbul, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları,1965.

İnalcık (Halil), "The *Rūznāmče* Registers of the *Kadiasker* of Rumeli as Preserved in the İstanbul Müftülük Archives," *Turcica* XXII, 1988, p. 251-275.

İpşirli (Mehmet), "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)," *Belleten* LXI/232, 1997, p. 598-699.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1998.

Yasemin Beyazıt, *Tentatives de réforme de l'accès à la carrière de l'*ilmiyye *dans l'Empire ottoman vers la fin du XVI*e *siècle : l'*Ilmiyye Kanunnamesi *ottoman de 1598*

Le principal objectif de notre étude est d'identifier les raisons de la promulgation de l'*ilmiyye kanunnamesi* ottoman en 1598 ainsi que d'évaluer son effectivité. Notre approche initiale comportait une étude des aspects quantitatif et qualitatif de la multiplication des candidats à l'accès à la carrière de l'*ilmiyye* dans la seconde moitié du XVIe siècle, phénomène fréquemment mentionné dans les études sur l'histoire de l'Empire ottoman. En comparant les données du milieu du siècle avec celles de la période 1587-1589, nous constatons une augmentation de 177 % dans le nombre des admis ainsi qu'une énorme augmentation de 6 750 % dans le nombre d'admis en qualité de *danishmend* de *mawla* décédés. Nous dévoilons ainsi la structure et les problèmes du système de *mulazama* antérieur à l'*ilmiyye kanunnamesi*. L'article entreprend également l'évaluation des types de solutions proposées dans le code ; en outre, il étaye le fait que celui-ci fut en effet une réussite à certains égards, presqu'immédiatement après sa promulgation.

Yasemin Beyazıt, *Efforts to Reform Entry into the Ottoman* İlmiyye *Career towards the End of the 16th Century: the Ottoman* İlmiyye Kanunnamesi *of 1598*

The main objective of our study is to determine the reasons behind the preparation of the Ottoman *ilmiyye kanunnamesi* in 1598 as well as to assess its effectiveness. Our initial approach was to study the quantitative and qualitative aspects of the – frequently discussed in Ottoman studies – accrual of candidates to the *ilmiyye* career in the second half of the 16th century. Compared to the mid-16th century, when we draw near to 1587 and 1589, we see an increase of 177% in the number of admittees and an enormous 6750% increase in the number of those being *danishmend*s of deceased *mawla*s. We have thus uncovered the structure and problems of the *mulazama* system prior to the *ilmiyye kanunnamesi*. The article also assesses the solutions contained in the code, and determines that the code was in fact successful in some ways almost immediately after it was promulgated.

BUSINESS PARTNERSHIPS AND PRACTICES FROM THE 19TH-CENTURY OTTOMAN BALKANS

> "We should respect each other as two *ortak*s and brothers."[1]
> "I became an *ortak* [partner, Turkish] with kyr [Mister, Greek] Petar Dimitriou, and I invest capital of *kuruş* 6,000, in words six thousand, and kyr Petar invests *kuruş* 6,000, in words six thousand, and we will trade [org. *alış veriş*, Turkish] in what is appropriate [org. *monasıp*, Turkish]."[2]

The above quotes are typical clauses in contracts establishing business partnerships. They capture some significant features discussed in this article: the first suggests the principle of cooperation based on moral values, such as mutual respect; it also reveals a family-based model of conducting business and invokes a literal and metaphoric sense of

Evguenia Davidova, Associate Professor, Portland State University, College of Liberal Arts & Sciences, International Studies Program, PO Box 751, Portland OR 97207, USA. evguenia@pdx.edu

[1] Български исторически архив, Национална Библиотека "Св. Св. Кирил и Методий", hereafter BIA-NBKM, II A 7907. All translations are by the author unless otherwise mentioned.
[2] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 1.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 219-248. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988851

fraternity. The second epigraph is written in Bulgarian but with Greek letters and heavily sprinkled with Turkish words. This linguistic eclecticism alludes not only to cultural exchanges but also interethnic business cooperation, evident in examples to follow.

Business partnerships are universal forms of commercial organization and as such have attracted much research attention and provoked lively debates. Their study encompasses mainly two thematic periods. The first is marked by Goitein's and Udovitch's pioneering works on medieval contractual practices in Muslim Mediterranean commerce in the late 1960s.[3] The Western medieval world, and particularly Renaissance Italy, also provided researchers with a plethora of empirical data, which fueled various discussions: partnerships as disguised forms of charging interest; the role of the family firm; the levels of organization of medieval trade and banking; the origins and comparisons of business associations between the Eastern and Western Mediterranean, to name just a few.[4] It was Braudel whose research merged both parts of the Mediterranean world. His later work addressed modern forms of business partnerships in the broader context of the genesis and expansion of capitalism.[5] In the 1970s, discussions about double-entry bookkeeping and early banking forms, which also referenced northern European practices, addressed issues of business partnerships.[6]

The second wave of research interest in the theme of business associations began in the mid-1980s with a larger geographic and chronological scope and approach. Scholars like Hoock and Jeannin initiated the immense *Ars Mercatoria* project, collecting treaties and practical guides on European commerce from the 15th century on and exploring education, formation, and transmission of professional knowledge and codes of conduct.[7] Other researchers, such as Greif and Minoglou, approached the issue of partnerships from the broader institutional framework of traders' coalitions.[8] The study of family business and its inheritance, management, and transformations continued within both local and comparative frameworks from the era of Victorian England up to contemporary

[3] Goitein, *A Mediterranean Society I*; Udovitch, *Partnership*; *id.*, "Formalism."

[4] The literature is extensive and I am mentioning here a few seminal works: Lane, *Venice*; de Roover, *Business*; Postan, *Medieval Trade*.

[5] Braudel, *Civilization*, esp. vol. 2, p. 433-457. Earlier influential studies include research by Werner Sombart, Henri Pirenne, and Herman Kellebenz.

[6] Yamey, "Notes;" Lane, "Double Entry Bookkeeping."

[7] Hoock, Jeannin eds., *Ars Mercatoria*. See also Angiolini, Roche eds., *Cultures*.

[8] Greif, "Reputation;" Minoglou, "The Greek Merchant House."

Japan.[9] Recent publications have focused on ethnic specificities expressed through partnerships both in legal documents and quotidian practices.[10]

In the Ottoman context, it was Gerber's research that advanced the thesis that the "old Muslim partnership law" outlasted the classical Islamic period and even bloomed afterwards.[11] More recently, Çizakça addressed the evolution of partnerships in the Ottoman Empire and Western Europe as complete circle – first from the Middle East to Europe and in the 19th century in the opposite direction.[12] Research on Muslim partnerships is mostly based on legal sources. For example, the *kadı* registers, especially the probate inventories, have documented significant aspects of investment strategies, inheritance, but provide less specific local context.[13] This article pursues a different approach – an investigation of the contracts themselves, which are not kept in notary offices but dispersed in diverse merchant archives; while some are accompanied by related correspondence that contextualizes (and humanizes) the dry contractual language, others remain silent and open to speculative interpretation. The sources analyzed here belong to traders from various geographic locations, but the focus is on documents from Sliven, Samokov, Karlovo, Kalofer, Ohrid, and Kragujevac.

Partnership contracts provide a useful analytical tool for studying the intersection of social, economic, and cultural history. A closer look at the contract types, models, and clauses sheds further light on local economic reconfigurations, multiethnic regional cooperation, long-distance trade, and intergenerational communication. In general, this type of investigation offers insights into everyday business practices and humanizes traits of the "faceless" merchant[14] – small-scale, medium-sized, or the

[9] Okochi, Yasuoka eds., *Family Business*; Crouzet, *Le Négoce*; Daunton, "Inheritance," p. 277-278.

[10] Aslanian, "The Circulation;" Ackerman-Lieberman, "Contractual Partnerships."

[11] Gerber, "The Muslim Law;" *id.*, *Economy*.

[12] Çizakça, *A Comparative Evolution*, p. XXII.

[13] A close reading of business partnership contracts is quite rare. One of the few exceptions is the analysis of 34 eighteenth-century contracts, kept in a notary office, on the island of Lefkada: Katēphorēs, "Οι εμπορικές συντροφίες." A similarly interesting article examines the post-revolutionary Lyon's Bureau of Commerce, which liquidated 98 sequestered partnerships: Taylor, "Some Business Partnerships." A fresh quantitative approach to contracts, which do not originate from notary offices, has established links between the blooming market for patented technology and increased specialization and creativity of individual inventors: Lamoreaux, Sokoloff, "Intermediaries."

[14] A term used with reference to Indian traders: Subrahmanyam, Bayly, "Portfolio capitalists," p. 406.

long-distance wholesale trader. In pursuit of such understanding, this article is partly informed by a micro-historical approach, with attention to particular individuals and inter-personal relations on a local level, that attempts to find meaning through negotiations, or what Levi articulated as "intensive study of the documentary material."[15] However, social experiences always exist within a wider social fabric. Discourses and samples provided in trade and epistolary manuals and Commercial Code's regulations frame the contracts from commercial archives. The guides offered pragmatism and standardization of economic behavior, envisioning commerce not only as a tool for achieving wealth but also a broader activity in the service of social progress. I would argue that while the contract form was preserved and followed an old formulaic structure and language, its content, during the first half of the 19th century, shifted towards a broader conceptualization of commerce entailing circulation as well as production, distribution, credit, and entrepreneurial endeavors. Yet, this undiffused notion of trade, as all-encompassing activity did not last very long. Certain contracts from the mid-century already indicated trends towards the separation of commerce and finance, a process that had already been under way in Western Europe. Whereas guides regulated and maintain professional ethics and modes of conduct, practices diverged and manifested broader social transformations and perceptions. In what follows, the article introduces briefly various categories of business associations; second, it discusses visions of commerce embodied in contractual models in published and unpublished manuals and the structure and language of the contracts; third, it analyzes case studies from personal archives in comparative context.

TYPES OF CONTRACTS AND BUSINESS PARTNERSHIPS

Sources reveal a host of terminology for partnerships: *ortakluk*, *sodruzhestvo*, *etairia, syntrophia*; the terms for contracts are similarly rich: *omologia*, *kontrat*, *dogovor*, *soglasitelno pismo*, *ugovor, symvasē*. Contracts differ according to their goal – e.g., setting up, changing, or terminating a partnership.[16] They also vary depending on their pragmatic

[15] Levi, "On Microhistory," p. 95; Bell, "Total History;" See particularly Levi's analysis of the impact of kinship relations on prices of land and land transactions in Piedmont: Levi, *Inheriting Power*.

[16] Moulias, "Τα εγκύκλια εμπορικά γράμματα," p. 40-41.

objective – single venture, general trade, combination of production and commercial circulation, blend of trade and credit activities. Another way to put it is: proprietary and contractual or commercial partnerships.[17] A third approach classifies contracts according to the relationship between "capital" and "service" within the partnership.[18] While under Roman and Islamic law the focus was on the rights and duties of the partners in relation to each other, modern legal systems also emphasize liability, though mostly towards third parties.[19] According to the scope of investment and liability within the partnership and towards third parties, there are four basic categories.

First, *mufawada* (universal or unlimited investment partnership) required that all the partner's property be incorporated into common capital – mutual surety and freedom on behalf of the partnership but a ban on participation in independent business activity.[20] The partners invested identical shares and they shared both profits and losses equally. Each side was considered both an agent and a surety of the other partner. The Italian version of this type was *compagnia*, a model based on the family firm, expansive and inclusive of non-family members.[21]

Second, *inan* (limited investment partnership) had multiple versions, with various relationship possibilities between the partners as well as independently to third parties, including an absence of same sex restriction on the partnership. Each partner was merely an agent but not a guarantor of his colleague, and their liability was limited to the extent of their joint capital; their contribution and distribution of profit and loss could be unequal. As per types of commerce, it existed in two forms: general and specified; time-wise *inan* varied from a single venture to continuous partnership. Its Italian version was *collegantia* (*societas maris*).[22] Both *mufawada* and *inan* were most often used in small and local businesses.

[17] According to Udovitch, Islamic law recognizes those two main types of partnerships: Udovitch, *Partnership*, p. 17.

[18] Postan, *op. cit.*, p. 66-67.

[19] Udovitch, *op. cit.*, p. 98-99.

[20] Another limitation was that the partners had to be from the same faith and same sex: *ibid.*, p. 46-48.

[21] Postan, *op. cit.*, p. 70; Çizakça, *op. cit.*, p. 6-7, p. 23-24; Braudel, *op. cit.*, vol. 2, p. 436-437.

[22] Udovitch, *op. cit.*, p. 119, p. 123-124; Postan, *op. cit.,* p. 69-70; Braudel, *op. cit.*, vol. 2, p. 434.

The third basic kind of partnership was *mudaraba*, *commenda*, or *societas*.[23] It involved an arrangement between an agent and a sedentary investor; the latter entrusted his capital or merchandise or both, and the former invested time and labor. The profits were divided according to previously agreed upon proportions. It existed also in a so-called bilateral form, in which the agent invested a small amount of its own. Differences in religious denomination did not impede such partnerships.[24] Its application was most common in long-distance trade. Such was the case of the Julfan merchants where *commenda* was the "single most important source of the dramatic expansion of the Julfan commerce in the 17th and 18th centuries" until the joint-stock companies eclipsed it.[25]

The last type of business partnership was the joint-stock company or *société par action*. According to Braudel, a limited partnership was an association of both individuals and capital, while a *société par action* involved capital only.[26] Çizakça has also included *vücuh*, a sub-type of credit partnership where two partners did not have money, but relying on their good reputation, were financed by a third party.[27] Athanasios Psalidas (1808) mentioned another interesting hybrid – a partial or separate partnership, where one of the partners dealt separately with part of the common capital and profits/losses would be later added to or subtracted from the common capital.[28] Contracts kept in the archives reveal coexistence and often an amalgamation of these theoretical models.

DISCOURSES ON TRADE AND SAMPLE CONTRACTS IN EPISTOLARY AND COMMERCIAL GUIDES

Partnership contract models, accessible to the Balkan 19th-century merchants, were included in published epistolary and commercial guides. After 1849, the Ottoman Commercial Code, which was based on the Napoleonic Code of Commerce of 1804, provided legal rules. The latter was translated and printed in Greek three times by 1820.[29] In the second

23 Postan, *op. cit.*, p. 68-69; Çizakça, *op. cit.*, p. 4-6, p. 22-23.
24 Udovitch, *op. cit.*, p. 127-128.
25 Aslanian, *art. cit.*, p. 125.
26 Braudel, *op. cit.*, vol. 2, p. 439.
27 Çizakça, *op. cit.*, p. 8.
28 Papageōrgiou, *Ο εκσυγχρονισμός*, p. 67, p. 123-124.
29 Sklavenitēs, *Τα εμπορικά εγχειρίδια*, p. 41.

half of the 19th century two types of legal framework for partnership coexisted in the Ottoman Empire: the *Kanunname-i Ticaret* (1849) and the *Mecelle* Law of 1868, which incorporated traditional Islamic partnerships.[30] The codes were translated in various languages and circulated among the Balkan merchants.[31] Thus, the theoretical influences and institutional framework for drawing up contacts were eclectic and included older models and contemporary adaptations.

Starting in the 16th century, printed guides in Greek language were published in Venice, ranging from Manouēl Glyzounis' *Arithmetic* (1568) to Nikolaos Papadopoulos' *Encyclopedia* (1815-1817) based on Jacques Savary's *Le parfait négociant* (1713) and Jacques Peuchet's *Dictionnaire universel de la géographie commerciale* (1799-1800). Later, these publishing activities moved to Trieste and Vienna, and at the beginning of the 19th century, to urban centers in the Ottoman Empire and Moldavia and Wallachia. These compilations, whose common features were heterogeneity, plagiarism, and pragmatism, enjoyed multiple editions. Their eclectic approach fulfilled a need to provide information about business organization and contractual models, which in Western Europe was made available in specialized texts of commercial jurisprudence.[32] Moreover, many of these publications expressed a concern about economic belatedness and the urgency of achieving a competitive edge with their Western commercial counterparts. They conceptualized commerce not only as a tool for progress but also a broader activity with multiple economic and cultural functions. For example, some authors claimed that trade had turned from a simple profession based on experience into a multi-branch science, which informed the "authentic merchants of Western Europe today."[33] Ironically, they envisioned commerce as a channel for modernization but also expressed an indirect concern for Western economic penetration and competition in the Ottoman Empire.

Since these guides were not widely available, many merchants compiled "cheat-sheet" short manuscripts of 10-30 pages. As one example, an anonymous manuscript from around 1809[34] contains an interesting

[30] Çizakça, *op. cit.*, p. 56.

[31] *Εμπορικός κώδηξ*; Aristarchi Bey, *Législation*, p. 279-284; Arnaudov, *Pŭlno sŭbranie*, p. 130-135.

[32] Meuvret, "Manuels," p. 241-248.

[33] Melas, *Ἐμπορικόν ἐγχειρίδιον*, p. 1.

[34] Biblioteca Academiei Române, Manuscript Collection; hereafter BAR, Mss. sl. 738, p. 11-12.

blend of Greek, Turkish, and Bulgarian with some Italian and Russian terms, or what I would call Balkan-Ottoman commercial *koine*. The contract sample is called "omologia [Greek] za [Bulgarian] ourtachuvanu [Turkish, corrupted version for ortakluk]," and uses a fictitious example of two persons who invested each 500 *kuruş* and promised to behave "respectfully as two brothers by birth." Everything, including expenses, gains and losses would be divided equally. The example is representing a *mufawada* partnership that asserted not only financial equality but also employed a language referring to fraternal and family solidarity. Both epigraphs, derived from contractual agreements kept in personal archives, illustrate striking similarities. However, the language of fraternal equality does not always imply a *mufawada* arrangement. For example, another "real" contract, signed in 1833, stipulated that the differences between the two partners should be negotiated "as [between] two brothers."[35] One of the partners, hacı Dimitraki hacı Pancho, invested 5,476 *kuruş*, the other partner only 149 *kuruş*, or 36 times difference. The agreement is another illustration of a rich mix of various (corrupted) linguistic expressions: *ortak* (partner), *kundrat* (contract), *kapidal* (capital), *sermio* (capital). Another short assemblage of an epistolary and commercial guide, written between the 1830s and 1840s, also contains a contract sample.[36] Its content and language are identical to the earlier one of 1809; the only substantial difference is that the two partners invested higher sums – 2,000 *kuruş* each and at the end of the document the signatures of three witnesses were added. As Table 1 corroborates, the early contracts from the 1830s also manifest the prevalence of *mufawada* partnership.

A couple of printed epistolary manuals from the 1830s offered more detailed models for signing partnership contracts. For example, a guide, published in Kragujevac (1835), provided an *inan*-type contract of seven articles.[37] It had a "theoretical" part concerning the main issues to be addressed in a contract: scope of trade, duration, causes for dissolution, rules of dividing gain/loss, name of the company, quitting the partnership and accepting new members, and expenses. In 1837, Michaēl Chrēstidis published his *Epistolarion* (epistolary guide) in Bucharest, which contained about 30 pages with 15 various contracts: short and comprehensive versions of equal number of *mufawada* and *inan* partnerships.

[35] BIA-NBKM, II D 5019.
[36] BIA-NBKM, II B 9910, p. 32-33.
[37] Khilendarski, *Славеноболгарский предручний послателник*, p. 48-61.

Table 1: Business Contracts, Ruscho Mirkovich (R. M.), Sliven 1837-1887

Year	Place(s)	Partners Number	Duration	Contributions	Capital (total)	Profit/loss	Activities	Family members	Covered expenses	Type of partnership
1837	Sliven	2	X	6,000 *k.*	12,000 *k.*	Equal shares	Trade	No	X	*M*
1838	Istanbul	2	X	3,000 *k.*	6,000 *k.*	Equal shares	X	No	X	*M*
1838	Sliven	2	X	4,000 *k.*	8,000 k.	Equal shares	Trade	X	X	*M*
1840	Sliven	2	X	10,000 *k.*	20,000 *k.*	X	Trade, credit	No	Travel, servant	*M*
1841	Sliven	2	1 year	3,500 *k.* 2000 *k.* + labor	5,500 *k.*	Equal shares	Production and trade in *aba*	X	Rent, travel	*I*
1843	Sliven	2	X	11,000 *k.* 9,500 *k.*	20,500 *k.*	Equal shares	Trade	Father and son	X	*I*
1848	Sliven	3	1848-1865	Stanchuv (only labor in 1855)	110,000 *k.* (1855) 180,000 *k.* (1857)	X	Trade in aba and wool	Relatives	Travel, rent of *dukkan* and warehouses	*I*
1849	Sliven	9	10 years, 1849-1854*	From 600-4,400 *k.*	55,000 *k.* (1852)	X	Credit	X	X	*I*
1854	Sliven Burgas	2	X	5,000 *k.*	10,000 *k.*	Equal shares	Trade in wine	X	Travel	*M*
1858	Sliven	12	10 years, 1858-1868	150 Ott. *l.* average	1,800 Ott. *l.*	According to investment	Credit	X	X	*I*
1860	Sliven	4	X	X	61 *okka* salt	Equal shares	Trade in salt	X	Travel, rent	*M*
1861	Sliven	2	1 year	275 Ott. *l.* 25 Ott. *l.* + labor	300 Ott. *l.*	2: 1	Wool and *aba* locally	Gidikov	Travel, horse, servants	*I*
1866	Sliven	2	1866-1870	capital only (R. M.) labor only	X	X	Wool	X	X	*I*
1873	Sliven Istanbul	3	Unlimited	2,000 Ott. *l.* 1,000 Ott. *l.* 1,000 Ott. *l.*	4,000 Ott. *l.*	According to investment	Wool, *aba*, grocery	Stanchev	Travel, home expenses, horse, rents for warehouse, *dukkans*, servants' salaries	*I*
1880	Sliven	2	1 year	850 Ott. *l.* 150 Ott. *l.* + labor	1,000 Ott. *l.*	2: 1	Wool	X	1 employee	*I*
1884	Sliven Iambol	2	Unlimited	850 Ott. *l.* 550 Ott. *l.* + labor	1,400 Ott. *l.*	Equal shares	Shop with colonial goods in Iambol	X	Servants' salaries, rent for *dukkan*	*I*
1887	Sliven Iambol	2	1 year, 1887-1889**	1,000 Ott. *l.* labor	1,000 Ott. *l.*	3: 1	Tobacco factory in Iambol	X	Travel, rent, salaries	*I*

I – *inan*; *k.* – *kuruş*; *M* – *mufawada*; X – missing or unclear information; * The partnership was dissolved earlier; ** The original contract was renewed.
Source: BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55.

Another feature concerned the inclusion of a new member in an already existing partnership and three versions of a contract for the hiring of a scribe by a merchant.[38] Of interest is an agreement between a father who offered his son to work "with honesty, willingness, obedience and most importantly with faith" for three years for "the most honorable" kyr Athanasiou.[39] Hence, Christian faith went hand in hand with obedience to one's father and boss.

As the examples so far suggest, most guides provided contract samples with built-in social hierarchy and moral values. They reveal a system of self-regulating conduct, based on notions of personal honor, aiming not only to deter lapses in merchant virtue but also to encourage hard-working habits with potential rewards. As well, most contract models in the guides demonstrate only successful business: there are no instances of business failures or explicit teaching about avoiding mistakes. Examples from the archives confirm that expectation for personal achievement and success. Consider the case of an *inan* partnership between two brothers in Kalofer in 1847.[40] One of the clauses banned the participation in other business by articulating that both brothers were "obliged in an unanimous and virtuous manner to work only for this partnership." The company would cover all the business and family expenses; however, if anyone wants to buy precious objects, such as diamonds, he had to foot the bill. The contract was renewed in 1849 and contained an article dealing with the issue of "sick leave."[41] It had a penalizing character that decreased the gains of the sick member who was not contributing to the partnership's success. There was another penalty, quite substantial – 21,000 *kuruş* in case of slander of the partner or theft of capital. Moreover, in case of intentional malevolence, the perpetrator's name would be ruined through court litigation. The latter is one of the few instances I have come across of a direct threat of a lawsuit in a contract. Correspondence from the same archive manifests strategies of court avoidance. What is significant, though, is that the inclusion of multiple clauses aimed at frugality, time and effort investment, and ultimately, a successful functioning of the partnership.

Another example, an unpublished manuscript of a commercial guide, authored by a merchant in Bucharest (1843), included a contract of seven

[38] Chrēstidis, *'Επιστολάριον*, p. 241-276.
[39] The son would also study German. *Ibid.*, p. 264.
[40] Централен държавен архив, hereafter TsDA, f. 2066k, 1, 7, p. 1.
[41] BIA-NBKM, II A 7907, esp. art. 4.

clauses.[42] It used a fictitious company of three (male) members, and each invested different amounts of money in an *inan* partnership. The company was set up for general trade in goods for three years. A special article dealt with the division of labor and level of discretion within the firm. The person with the biggest investment would be treasurer and would sign all the official documents in the name of the partnership. The second investor would be responsible for sales and collecting debts; the third one would be in charge of bookkeeping. Each decision was to be achieved through consensus. Should the partnership be dissolved, they should settle all debts in a "decent" way. This agreement indicates that most of the contractual power resided in the two partners with greater investment and risk. The whole manuscript also shows that it was most concerned with the purchase and sale of various commodities,[43] and implied the role of the merchant as mediator between production and consumption.

Epistolary guides from the second half of the century show continuity, but also some changes. Continuity is evident in a *diplografia* (double-entry bookkeeping manual) from 1850, where the sample contract for setting up of *inan* partnership is almost identical to the above-mentioned epistolary guide, with the same division of responsibility and power of the three partners.[44] The new elements are apparent in the flexibility of the amount invested in the partnership, various durations of the enterprise (with a trend of gradual decrease or often renewal), and in some examples that reflect a specialized local economy. For instance, an epistolary guide, published in Rusçuk (1868), offered a specific example of four members involved for 6 to 8 months in livestock trade in the town of Gorna Oriakhovitsa (Rahoviçe),[45] a region with highly developed cattle breeding and production and trade in animal products. A process of business "bulgarization" was under way. Many other documents from the same period and region, though, attest to a strong Muslim entrepreneurial presence that is omitted from the guide's examples.[46] A similar pattern

[42] Научен архив, Българска Академия на науките, hereafter NA-BAN, f. 84k, III, p. 1-3.

[43] It listed three types of merchants: "*verhovnii torgovets*" or a long-distance merchant; medium-size trader who does local deals and trade on commission, and a "*peni-azorazmenitel*" or *sarraf*: NA-BAN, f. 84k, III, p. 12-14.

[44] Karaminkovi, *Диплография*, p. 150-152.

[45] Mikhailovskii, *Малък български писмовник*, p. 58-62.

[46] There was a network of Muslim and non-Muslim tax farmers of *beğlik* (sheep tax) who rented *suvats* (pasture) in the region of Pleven, Nikopol, Svishtov, and Gorna

of short-term and single venture partnerships existed in Serbia as witnessed in a series of letters from Kragujevac written in 1824. All of them outlined *ortakluk* (partnership) among three to four senior ("*glavni ortaci*" or "*glavni kompanioni*") and junior partners.[47] The documents contain no information about invested capital or distribution of work and profits/losses. It appears that they used older models that preserved a generational hierarchical order (and language). Partnerships were particularly popular among cattle traders where the *glavni ortak* would only invest and the younger ones contributed with labor, as in *commenda* partnerships.[48] By contrast, the sample from Gorna Oriakhovitsa referred to an *inan* arrangement.

An important question arises as to what were the earlier prototypes of those models. The influences in the Balkans derived not only from Islam, as Çizakça has suggested,[49] but were traceable to Byzantine models as well. There were two lines coming from the Byzantine tradition: secular (Libanius and Justinian) and ecclesiastical, stemming from the Saint Fathers. The medieval Slavic epistolography to a great extent followed the Byzantine models,[50] a practice that continued well into the 19th-century epistolary guides. Sklavenitēs has also compared an example from the Glyzounis' *Practical Arithmetic or Art of Accounting* (1568) to a model from a Byzantine guide for setting up an *inan* partnership of three

Oiakhovitsa. See, for example, a letter by Mahmud Nedim to Tsviatko Radoslavov, 1st Feb. 1869: TsDA, f. 253k, a. e. 47, 1; a. e. 81; a. e. 94, 1.

[47] Архив Србије, Књажеска канцеларија, hereafter AS-KK, XV, p. 441-456. The addressee of the letters was the Serbian *knez* Miloš Obrenović who was informed about the set up of the partnership and the fact that the senior members would be responsible for any potential harm. He required that each merchant must provide evidence of capital or surety in order to get permission to trade. For example, *knez* Miloš Obrenović gave a one-year permission in 1828 for cattle trade to a certain Filip Vuković: Архив – САНУ, Српска академија наука и уметности, hereafter A-SANU, 8988.

[48] Often those partners participated simultaneously in various ventures or became partners with state employees or craftsmen: Milić-Miljković, Trgovina, p. 282-286; Miljković-Katić, *Структура*, p. 90-92, p. 106-107. See also a contract of 1855 between Gjorgje Ninić, member of the city court and a certain *terzie* in Belgrade who was renting land from Ninić for cattle grazing; the yearly rent was 185 *talira*: AS-Nikola Ninić-18, p. 7.

[49] Çizakça, *op. cit*., p. 78. According to Udovitch, the Islamic law does not contain a general theory of contracts. However, he has identified seven significant components in samples of contracts from notarial handbooks: nature or subject of partnership or transaction; names; amounts and forms of investments; profit distribution; liabilities; division of work; and date. He has considered that the brevity of those contracts is meant to provide a "skeletal outline" of the essential components and omits elements that jurists of different legal schools might disagree upon: Udovitch, *op. cit*., p. 94-95.

[50] Biliarsky, "Два наръчника," p. 234, p. 236.

people.[51] The Ottoman (with concomitant Arab and Persian) influence was also discernable in translations of Ottoman epistolary guides, particularly of *inşa* and *münşat*, which included a lot of commercial and bureaucratic examples.[52] Accordingly, models as well as practice were shaped by heterogeneous influences coming from a host of historical contexts.

The older prototypes affected not only the structure and contents of the contracts but also offered a repertoire of formulaic expressions, often religious invocations common for Muslim and non-Muslim contracts. The latter permeated both the guides and the archival materials. Many formulae have an apotropaic function with reference to losses, bankruptcy, death, or disgracing a partner, and use phrases such as "God forbid" (*Bozhe pazi*, *Theos phylaxoi*) or "under the threat of God's wrath." In a similar vein, the Julfan *commenda* contracts began with the formula: "In the name of God" and employed expressions "Good and evil belong to God."[53] The examples could be augmented with formulae from early Islamic samples of partners entering in a "God-fearing manner and with mutual fidelity."[54] Such instances suggest "borrowing" and transferring of moral religious expectations into business settings. Other expressions refer to kinship terminology, especially "as two brothers." A third common component is the use of ritual gestures, such as handshaking when exchanging contracts,[55] or the ritual of putting money into a "common purse," a pivotal element in initiating a partnership according to the Jewish law.[56] Last, Goitein has remarked that the Geniza correspondence revealed a permeation of expressions of "personal friendship" in the business vocabulary.[57] Similarly, most *lettera circolare,* or circular letters that announced the setting up or dissolution of partnerships, were sent to "all friends."[58] In sum, guides seem to represent trade as a respectable self-regulated activity aimed at personal achievement

[51] Sklavenitēs, *op. cit.*, p. 18-19.

[52] Stainova, "Към въпроса;" Popov, Chorapchiev, *Турско-български разговорник*.

[53] Aslanian, *art. cit.*, p. 158-165.

[54] Udovitch, *op. cit.*, p. 92-93.

[55] For example, Arnaudov has explained what is the symbolic meaning of the ritual: "Handshaking is when two [persons] ascertain each other and say 'I swear in my honor that this is true,' which is equal to oath:" Arnaudov, *op. cit.*, p. 165.

[56] Ackerman-Lieberman, *art. cit.*, p. 656-660.

[57] Goitein, *op. cit.*, p. 169, cited in Udovitch, "Formalism and Informalism," p. 75.

[58] Moulias, *art. cit.*, p. 43.

that would lead to social progress with reference to national prosperity.[59] They also portray its practitioners as collaborative, honest, and respectful. It is the behavior and strategies of the latter that I will explore in the next three sections.

PERSPECTIVES FROM THE ARCHIVES I: GENESIS OF LOCAL ENTREPRENEURS

Ruscho V. Mirkovich (1817-1896) was a third-generation merchant, engaged in *aba* (rough woolen cloth) production and credit activities, who also invested his assets in real estate in Sliven, Burgas, and Istanbul.[60] There is a trove of contracts drawn up by him during the 1837-1889 period.[61] The agreements illustrate shifts in local economic activity and diverse business forms including close and extended family; overlapping local networks; participating in wool production and trade; and credit. Table 1 shows how Ruscho was investing modest sums and worked with his father, from at least 1838.[62] The early contracts were written either in Greek or in Bulgarian with Greek alphabet and were signed between Ruscho and his father with various people, often concurrently.[63]As noted earlier, these contracts from the 1830s were of *mufawada* type. Çizakça has argued that this was a strategy for "testing" new partners by sharing risks equally.[64] Along the same lines, Ruscho's sums varied between 6,000 and 20,000 *kuruş*. A contract of 1837 is the first one that introduces Ruscho Papuçı Vulkovich and his role in the partnership as treasurer, a common feature to most other agreements.[65] The name implies his or his father's artisan specialization – shoemaker. Agreements, though, show that both were involved in *aba* trade. Accordingly, Ruscho's father had a *dükkân* (shop) in Sliven.

[59] The Encyclopaedia by Nikolaos Papadopoulos expresses clearly the belief that blooming commerce would lead to economic and social progress of the Greeks: Sklavenitēs, *op. cit*., p. 47.

[60] Rusev, *Фирми*, p. 54-74.

[61] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55. The archive contains more contracts, many of them renewed, I analyze 17 of them here.

[62] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 10.

[63] Similarly, Katēphorēs has found that a certain person participated in successions with others in different partnerships trading in various goods: Katēphorēs, *art. cit*., p. 283.

[64] Çizakça, *op. cit*., p. 117.

[65] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 1.

A contract of 1838 was signed in Istanbul, which was the major emporium for the Sliven *aba* and many local companies had branches there.[66] For example, in 1843, 48.6% of Ruscho's profit from *aba* trade was gained in Istanbul.[67] Sliven was a significant center for *aba* production in Rumelia and supplier for *aba* garment for the army. It is not by accident that a few years earlier, the Ottoman government subsidized a textile mill in this town.

In 1848, the Porte sent a special representative who signed a contract with the local *abacı*s in Sliven to sew 10,000 army uniforms.[68] Consequently, an agreement from 1848 until 1865 was drawn up among Ruscho and Parashkeva Bianuv (a frequent partner) and Vasil Stanchuv for establishing an *inan* partnership.[69] The main activity was *aba* trade but other goods trade as well. The source confirms the leading role of Ruscho – he would be treasurer and would maintain all accounts. Also, his input/profit was 70,000/55,000 *kuruş*, Bianuv's 40,000/36,000 *kuruş*, and Stanchuv's labor/18,333 *kuruş*. Unlike some of the sample contracts discussed earlier, it seems that this agreement most benefited the members who invested less capital. These documents indicate gradual economic prosperity for some partners who invested labor but later accumulated some capital and even became equal partners. There is the example of Stanchuv, who in 1848 contributed only his labor, but in 1873 invested 1,000 Ottoman *lira*s.[70]

Research on the region around Sliven has demonstrated that the putting-out production for *aba* was widely spread, using primarily female labor. For example, two male partners in the villages surrounding Kotel in 1874-1878 were giving women wool to weave. An account from the first three months of 1876 showed that 50 women had weaved 100 *okka* of *aba* and were paid 297 *kuruş* or 3 *kuruş* per *okka*.[71] Keeping in mind that the majority of Mirkovich's partnerships were dealing with wool production and trade, it would be safe to assume that he participated (at least indirectly) in the local putting-out system too. Similarly, in 1869, in Samokov, Nisimachi Arie (the Aries are discussed in the next section) began to distribute wool to local women and bought from them ready *şayak* (finer quality cloth), which he sold in Macedonia.[72] Todorov has

[66] Tabakov, *Onum*, vol. 2, p. 231; vol. 3, p. 125-126.
[67] Rusev, *op. cit.*, p. 58.
[68] Todorov, *The Balkan City*, p. 213-214.
[69] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 34-35.
[70] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 94, 114-115.
[71] Rusev, *op. cit.*, p. 159-161.
[72] Музей Самоков, Научен архив, hereafter MS-NA, Хроника на семейство Арие, 11, a. e. 1, 205-208.

contended that serious hostility against the implementation of imported machines came not from the guilds but from women, as in the case of female workers in Samokov in 1851.[73]

These vibrant textile activities stimulated also a lively credit market. Clearly, as a contract from 1840 reveals,[74] the local need for liquid capital attracted Ruscho to the area of credit activity as well. It was in the late 1840s and thereafter when Mirkovich's contracts included credit as a separate business. For instance, in 1858 twelve members set up a credit company for ten years in Sliven with 1,800 Ottoman *lira*s as initial capital.[75] The average investment of each member was around 150 Ottoman *lira*s.[76] The contract stipulated the conditions and particularly the interest rate: to lend only for three months at 2% per month, but loans at 12% per year. If any of the partners were to fall into bankruptcy, all the others were expected to help and lend him without interest the amount up to what he had invested in the partnership. Most agreements were renewed annually from 1855 onward; the credit partnership contracts have stricter clauses about accountability at every three months.

Yet credit activity was not the main part of Ruscho's portfolio. It was the lucrative trade in wool and other commodities that continued steadily over the years,[77] and even after the Russo-Ottoman War of 1877-1878. For example, a short-term agreement from 1880 shows that Ruscho supplied 850 Ottoman *lira*s, another partner only 150 Ottoman *lira*s (plus labor) and the profits would be divided in 2:1 ratio.[78] However, after the Russians withdrew (1879), local cloth merchants formed a company and leased the old wool factory. They secured a contract to produce uniforms for the army in Eastern Rumelia.[79] The small-scale *aba* production and trade declined after 1878, possibly due to the competition of woolen manufacturing growth. Consequently, after the establishment of the autonomous province of Eastern Rumelia, Ruscho's business activity expanded to other areas. In an agreement (1884), he still provided more

[73] Todorov, *op. cit.*, p. 236.

[74] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 6.

[75] Tabakov, *op. cit.*, vol. 2, p. 177-180.

[76] Between 1844 and 1878 the gold *lira* was set equal to 100 silver *kuruş*; the ratio gold silver was set at 15.09: see Inalcık, with Quataert, eds., *An Economic and Social History*, p. 972.

[77] For example, in 1860 there was a single-venture partnership for selling 21,000 *okka* salt bought in Istanbul: BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 58.

[78] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 181.

[79] Palairet, *The Balkan Economies*, p. 247-250.

than his partner (850 compared to 550 Ottoman *lira*s) to open a store in the nearby town of Iambol to sell "colonial goods" and the profits would be divided equally. In this case, the partner was his son-in-law.[80] According to another contract from 1887, both partners were developing a tobacco factory in Iambol. Ruscho invested 1,000 Ottoman *lira*s and Georgiev his labor; the profits would be divided as 75:25%.[81] The latter would have managerial functions in the enterprise. The former (as usual) would be treasurer and in charge for accounting and correspondence. Although the factory operation does not seem to mark the pinnacle of Ruscho's entrepreneurial career (in 1889 the contract was renewed mentioning profit), his life path as a locally embedded entrepreneur was quite diversified.

Another area of profitable investment was real estate. As mentioned earlier, his father owned a *dükkân*. Ruscho also possessed various rural and urban properties that he rented out, such as warehouses, fulling-mill for the wool, another *dükkân* and *han* in Sliven. In the 1870s, together with a relative, he bought a *han* and three shops in Burgas.[82] After 1877-1878 he was purchasing property from the departing Muslim residents in Sliven and its vicinity. In 1880, he acquired a house with a barn from Ruhçuoğlu Osman efendi.[83] In 1881, he bought rural possessions (parts of 1 yard, 1 garden, 3 meadows, 9 fields, and 3 plots) for 6,000 Ottoman *lira*s from Hatice Alem Hanım.[84] The list of his immovable properties in 1881-1882 included: 8 houses, 3 shops, 4 *han*s, and half wheel (*dolab*), whose value was estimated by the Sliven's financial council at 100,000 *kuruş* total. His incomes from those properties were 37,300 *kuruş* and the taxes he paid were 1,520 *kuruş*.[85] Mirkovich kept investing in real estate: he bought parts of 38 *dükkâns* in Sliven for 80 *leva* in 1889.[86] One article of the sale contract reveals the interesting detail that those shops were located next to others owned by individual Muslims and by a *vakuf* (pious foundation). Since Sliven was part of Eastern Rumelia until 1885, it seems that the process of property transfer was smoother than in the Bulgarian Principality and many Muslim owners were at least able to sell their possessions.

[80] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 261-262.
[81] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 55, 318-319.
[82] Rusev, *op. cit*., p. 67.
[83] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 3, 118.
[84] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 3, 137-138.
[85] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 3, 139.
[86] BIA-NBKM, f. 169, a. e. 3, 167.

Ruscho's strategies (before and after 1878) involve: first, concurrent participation in various partnerships, which suggests an attempt of risk aversion; second, leading position: in 8 *inan* contracts he invested more than the other partner(s). Third, specialized trade: 44% out of all partnerships were for wool and *aba* trade and thus benefiting from the developed local production structure. He also invested in immobile property and took part in credit activities. His economic versatility is expressed in the use of two types of contractual agreements: 6 *mufawada* and 11 *inan*, with preference of the latter. The list of his partners presents a picture where the same names crop over and over again; in this sense, he was not an exception. His major partnerships, though, were ethnically confined to the pool of local Bulgarian entrepreneurs.

PERSPECTIVES FROM THE ARCHIVES II: INTERETHNIC PARTNERSHIPS

By contrast, contracts kept in the archive of the Aries reveal multiple examples of interethnic cooperation. The family lived initially in Vienna, but in 1775 moved to Vidin, Sofia, and finally settled in Samokov where it carried out various enterprises.[87] In 1788, Moshe Arie and his three sons signed an *inan*-type contract, which stipulated their shares and contributions to the partnership. The father was to receive half of the profit because he provided cash (how much, it is not mentioned) and food; the brothers would get one share of the rest and would buy clothes at their own expense. Shemuel would be in charge of buying goods and managing the store; Izhak would be responsible for accounting and correspondence, and Avram would manage the retail trade. Like the previously mentioned sample, this contract also stipulated clear division of functions within the firm. Moreover, when old Moshe Arie decided to stop travelling he took his eldest son Shemuel on one of his trips with the intention of introducing him in person to all his commercial partners on the way to Istanbul.[88] In 1790, the father died and the three brothers revised the contract and transformed the partnership into *mufawada*.[89] Each would get an equal share from the profits and expenses for the

[87] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, p. 29-30. The chronicle encompasses 132 years (1768-1914): Eshkenazi, "За хрониката."
[88] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 25.
[89] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 35.

shared house but would keep their personal expenses separate. The partnership existed until 1829 and ended up with substantial profit of 200,000 *kuruş*, which they divided equally.[90] It is worth noting the existence of a shared family house. The terminating contract stipulated not only equal division of the assets, avoidance of future competition by their specializing in banking and in wholesale and retail trade, but also required that each brother buy a separate house.[91] In a similar vein, Taylor has noted that Lyon's partnership contracts made clear that the 18th-century business was a "household, a social as well as economic unit."[92] The Aries started as family business with strict internal rules that maintained its economic viability.

More interestingly, the Arie family's archive sheds light on interethnic business cooperation. In 1793, one of the brothers – Avram – established an "oral contract" with Mehmed Emin Ağa.[93] Its four clauses were particularly advantageous to the former. He received from the *ağa* a free *dükkân* until he could find a better place. Further, Emin Ağa invested in the business 2,000 *kuruş* and agreed to buy everything needed to support his harem from Avram's *dükkân*.[94] Other documents confirm that before taking his regular trips to Istanbul for buying goods, Avram was financed by Emin Ağa but in return "always brought [him] gifts."[95] For example, in 1797 Avram Arie took 1,000 *kuruş* from Mehmet Emin Ağa and went to his usual visit to Istanbul for buying merchandises. Research on other locations has confirmed that it was typical for the 18th-century Jewish *homo economicus* to be involved in safe local trade with ties to Ottoman authorities.[96] During the trip Avram negotiated with his correspondents to order through mail in the future. Therefore, he would not waste time

[90] Some fragmentary notes from the Samokov's metropolitan *kondika* (register) give a sense of the purchasing power around the beginning of the 19th century and put into perspective the profits that the Aries made. For example, the price of a house varied between 300 and 600 *kuruş*, a *han* 1,250 *kuruş*, and a *dükkân* from 665 to 2,037 *kuruş* in 1806: Semerdzhiev, *Самоков*, p. 243.

[91] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 180.

[92] Taylor, *art. cit.*, p. 53.

[93] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 51-52. Udovitch has also mentoned that written agreement is not required under Islamic law; the significant factor is the oral testimony: Udovitch, *op. cit.*, p. 86-87.

[94] In 1793 the yearly salary of the Samokov's teacher was 200 *kuruş*: Semerdzhiev, *op. cit.*, p. 242.

[95] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 90, 95. See also an entry in the metropolitan register of Samokov: "39 *kuruş* and 12 *para* gift for the *ağa* and the *kadı*" in 1805, quoted in Semerdzhiev, *op. cit.*, p. 241.

[96] Rozen, "The Ottoman Jews," p. 269.

traveling for supplies and would not close his *dükkân*.[97] This episode highlights not only the mobility of retail merchants but also trends towards sedentarization.

Although the documents do not specify the nature of the administrative position of Mehmet Emin Ağa, the "oral contract" does disclose the manner of investing local cash in small enterprises. Since the division of profits is not mentioned, it seems that Mehmet Ağa played the role of a silent partner in multiple single-venture *commenda* enterprises.[98] Other documents suggest such assumption: around 1805, Avram began dealings with credit "according to the custom." However, "The Turkish law does not allow to earn an interest and for this purpose in the promissory note we write the sum, which had to be paid as it was decided." Therefore, the interest was always included in the sum. Another incentive for such a cautious practice was the fact that Mehmet Emin Ağa regularly audited their books,[99] which speaks to his role as silent partner. Udovitch has also discussed the interdenominational collaboration under the *commenda* partnerships.[100] Moreover, later both partners continued with tax farming and *sarraflık* (money changing).

Some twenty years after the opening of a shop in Samokov, the Aries engaged in tax farming as well. It was in 1808 when Avram was living in Sofia and working as a tax collector that he farmed out the *harac*. He was earning 5% of the collected sums but his main business was still *sarraflık* and he brought even his son to Sofia to help.[101] Later, in 1814, Avram subcontracted the *harac* of Samokov from the same Mehmed Emin Ağa. He was paying in installments of three months and benefitted from this arrangement because he was also trading in various currencies. The Aries had a net of agents who were buying coins, gold, and silver in the adjacent villages and towns and those were sent in special packets in Istanbul and Salonica.[102] When Mehmed Ağa was killed in 1831, his nephew Usref Beg, who inherited his position continued to carry out lucrative enterprises.[103]

[97] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 75.
[98] Masters has discussed a similar trend of Muslim-Christian *mudaraba* agreements: Masters, *The Origins*, p. 63.
[99] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 106-107.
[100] Udovitch, *op. cit.*, p. 117-118.
[101] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 115-116.
[102] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 128-153.
[103] MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 185, 234.

The Arie family also benefitted financially from the tax farming of the tithe. For instance, in 1859 they bought the *öşür* in Prizren (Prizrin). In the same year they collected the same tax in Salonica in partnership with Mustafa efendi.[104] In 1863-1865, another representative of the Aries farmed out the tithe of the villages around Samokov in an *inan* partnership with his neighbor Asan Ağa. He invested 75% and the *ağa* the other 25% with the condition they would both visit the villages to collect the grain.[105] Another example of partnership emerged in Samokov and Istanbul. The Aries collaborated with the hacı Giurov brothers in 1856-1857 by buying together (in the Ottoman capital) the tithe of five towns with the surrounding villages; the Aries were lending them money.[106] In another location – Ihtiman – Gavriel Arie established a partnership with the local *mütevelliye* (trustee of a pious foundation), Mahmud Bey, bought the tithe of Ihtiman and seven adjacent villages and earned between 20,000 and 25,000 *kuruş* annually; that cooperation continued until 1878.[107]

Although the Aries expanded into money changing, tax collecting, tax farming, and even established an "Avram Arie" bank in Istanbul,[108] they did not abandon their *dükkân* trade and maintained a wide array of high and low-risk activities. Their case is quite illustrative of strategies for company expansion that began with local shop keeping (*commenda*) in collaboration with local Muslim administrative and business representatives and kept expanding the scale and the interethnic character of their business through the use of *inan*, which required active participation by both parties. The last feature was particularly prominent in tax farming in Rumelia because the early Tanzimat reforms opened new possibilities for local multiethnic participation.

PERSPECTIVES FROM THE ARCHIVES III: LONG-DISTANCE TRADE

It was, though, the long-distance business that demonstrates the possibilities for robust profits. For example, in 1839 three relatives (two

104 MS-NA, Хроника, 11, a. e. 2, 97.
105 MS-NA, Хроника, 11, a. e. 2, 270-273.
106 BIA-NBKM, f. 33, a. e. 330, 217-218; MS-NA, Хроника, 11, a. e. 3, 157-158.
107 MS-NA, Хроника, 11, a. e. 3, 160-162.
108 MS-NA, Хроника, 11, a. e. 1, 272.

established brothers with a business since the 1820s and their nephew at the age of 20)[109] set up an *inan* partnership in Karlovo with capital of 145,000 *kuruş*.[110] The uncles invested a much larger share, and the profits/losses would be distributed according to their initial investment. Each of them was located in a different geographic place: Karlovo, Galați, and Bucharest. In comparison to the *mufawada* contracts from the same period (see Table 1), the start-up capital of this company was much higher as well as its geographic dimensions. The family nature of the business was revealed in the additional inclusion of another brother as a servant in Galați (paid 500 *kuruş* per year). He, however, did not participate as a full-fledged partner. They all promised to "get along with God's help and love without doing any wrong." By contrast, a special article in a company contract of Ohrid (1853) among the Robev brothers and their seven sons, which dealt with similar intergenerational relations, was explicit: the sons should listen to and always ask for a piece of advice from their father and uncle.[111]

By 1841, the nephew Evlogi Georgiev, together with his brother Khristo, settled in Galați and Bucharest respectively, while the uncles remained in Karlovo.[112] As the previously mentioned contract (1839) discloses, Georgiev's contribution was 18.6%. Four years later – in 1843 – the capital almost doubled (287,000 *kuruş*) and the Georgievs' share increased to 26.8%. In 1846, the company had 483,703 *kuruş* and in 1852 the capital went up to 1,355,000 *kuruş*, of which the Georgievs owned 613,671 *kuruş* (45.2%). For 13 years the firm's capital augmented around ten times and the invested funds by the Georgievs increased around 22 times.[113] Such economic success and social status was expressed through the purchase of an expensive diamond ring for 4,860 *kuruş* in 1852.[114]

It is not a coincidence that their capitals increased in the 1840s since they were capitalizing on significant macroeconomic changes, such as the Balta Limanı trade convention, the abolition of state monopoly on grain trade, the opening of navigation on the lower Danube, the Tanzimat reforms. Up to the Crimean War the company traded exclusively in

[109] The company had its origin in the 1820s. Gandev, "Една търговска къща."
[110] BIA-NBKM, f. 22, a. e. 794.
[111] Andonov-Poljanski, "Еден трговски договор," p. 138-142.
[112] Davidova, "'Земане-даване без мюхлюзлук.'"
[113] *Ibid*., p. 32-33.
[114] NA-BAN, f. 34k, a. e. 28, 44; BIA-NBKM, f. 183, a. e. 31, 25-26.

agricultural products within the Ottoman Empire but after 1856 they exported wheat to England and France. Due to the Civil War in the USA, 1866 was particularly successful for grain trade and the company's capital reached 4,072,000 *kuruş*. The expansion of international trade for Europe made the presence of the older generation of the uncles, who were practicing local retail trade, obsolete and their role in the firm was gradually marginalized. One can read letters about sending bills of exchange to "ours in Karlovo" who continued local transactions at the Uzuncova fair while the younger generation was investing in banking and renting of *moşie* (big farms).[115] In 1868, after the death of one of the uncles, they formally separated and changed the name of the company to "Georgiev Brothers."

Another case disclosing similar expansion pattern of business perimeter offers the Khristo P. Tŭpchileshtov's company. In 1847, he signed up an *inan* partnership with his younger brother in Kalofer.[116] In contrast to all previously discussed contracts, this one is very detailed and consists of 23 clauses. One brother invested 197,198 *kuruş* and the other 191,698 *kuruş* or total 388,896 *kuruş*. One partner would stay in an *oda* in Istanbul and the other would be in Rumelia. The partnership would cover all the business and family expenses in Istanbul; however, if anyone wanted to buy prestigious jewelry one had to pay separately. A renewed contract of 1849 contains an article dealing with grain trade, which was limited up to 80,000 *okka*.[117] Like Ruscho Mirkovich, the two brothers were engaged in *aba* trade and that explains the possession of an *oda* in Istanbul. As well, this was an old business initiated by their father who owned a tavern and *dükkân* and traded in *aba* in Istanbul and İzmit in the 1820s.[118] However, the immense entrepreneurial opportunities in the Ottoman capital led to significant changes: the brothers separated in 1851 and the older one – Khristo – engaged in tax farming, *sarraflık* (like the Aries, and even collaborated with them), and state deliveries. For example, an interethnic contract (1866) was signed between Khristo Tŭpchileshtov, Dimitŭr Tiulev, and Stavros Sōfroniadis for delivery of cotton to the state factory in Zeytin Burnu.[119] The agreement consisted of 12 articles and indicated the contributions and

[115] Davidova, *op. cit.*, p. 37.
[116] TsDA, f. 2066k, 1, 7, p. 1.
[117] BIA-NBKM, II A 7907.
[118] Nachov, *Христо П. Тъпчилещов*, p. 25.
[119] The delivery lasted for two years – until 1868. BIA-NBKM, f. 6, IA 25739.

responsibilities of each partner: Sōfroniadis invested 500 Ottoman *lira*s and would transport the cotton to the factory in Istanbul; Tiulev put 2,000 *lira*s and was in charge of collecting the cotton from the villages surrounding Adana; Tŭpchileshtov was named "director" of the enterprise and invested 3,500 *lira*s. He was responsible for all financial operations, for which he was entitled to 2% interest rate from the price of the supplied cotton. In 1866, the partnership delivered 266,279 *okka* cotton at the cost of 3,758,109 *kuruş* and the profit was 424,697 *kuruş*.[120] Since it was a state delivery, the partners did not pay *gümrük* and exported cotton to Marseilles as a side business (with Spartalis) and to London (with N. Boyazoglu).[121] They even bought one shipment for the above-mentioned Georgiev brothers.[122] As the Aries, Tŭpchileshtov decreased but continued trading in commodities and kept the *oda*.

The partnerships in this section reflect similar developments in various localities: persistence of a family-based firm (at least at the beginning) with traditional local agricultural production trade;[123] expansion to bigger urban centers and participation in export trade, banking, tax farming, and state deliveries through *inan* contracts. These lucrative operations involved multiethnic networks in several locations. Again, the preference for such an arrangement at the expense of *commenda*, which dominated the domain of long-distance trade in the previous centuries, seems to be grounded in the 19th-century institutional and economic shifts that demanded suitable mobilization and adjustment of all partnership resources.

CONCLUSION

The epistolary and commercial guides provide both a discursive framework for trade and practical examples for standardizing codes of economic and moral behavior. They express a vision of commerce as a broader activity and a tool for achieving social progress and thereby

[120] BIA-NBKM, IA 9033, 10; IA 9034, 29.
[121] BIA-NBKM, IA 9003, 203, 235.
[122] BIA-NBKM, IA 1108.
[123] Similarly, Katēphorēs has argued that all the partners before creating associations were involved in local agricultural production and it is from that source that they had accumulated capital, which was later invested in the partnerships: Katēphorēs, *art. cit.*, p. 274, p. 282.

a positive role for merchants as mediators, producers, and entrepreneurs. A picture of professional identity with expectations for social engagement emerges. The archival contracts also reflect a broader meaning of trade as an all-encompassing form of business.[124] Furthermore, imbued with moral values of honesty, respect, and hard work, business partnerships suggest both collaboration and an individual basis of upward mobility. Most of the case studies corroborate such success story visions. Sources also indicate that the transition from religious expressions to professional secularization of language emerged first in the contracts that deal with credit activity, an early hint of the separation between commerce and finance.

A close reading of the archival materials shows versatility and concurrent participation in various ventures and types of partnerships. Many traders began their careers as craftsmen and owners of *dükkân*, most occupied middlemen positions and became involved either in textile production and/or in tax farming, and many went into credit activities. This list does not imply a linear progression but a simultaneous exercise of all those occupations, as Table 1 suggests.[125] Most cases also point to the gradual disappearance of *mufawada* and *commenda* partnerships and the prevalence of *inan* in all types of business. This trend might be explained by the flexibility that *inan* permitted in terms of liability, management, and risk diversification. Moreover, such adaptability was embedded within the local, regional, and interregional Ottoman economy, or, as the second mentioned epigraph states, "we will trade [org. *alış veriş*, Turkish] in what is appropriate [org. *monasıp*, Turkish]," from *aba* for the army to tax farming, state delivery, export to Marseilles and London.

[124] Even the terminology used by the Ottoman government in issuing *tezkere*s (permits) and tax receipts reveal a complex understanding of commercial activity – some thirty different types from shopkeeper to *tüccar*, according to the data compiled by Todorov for ten cities in the Danubian *vilâyet* in the 1860s: Todorov, *op. cit.*, p. 395-396.

[125] For the polyvalent notions of the merchant profession, see Davidova, *Balkan Transitions*.

BIBLIOGRAPHY

Ackerman-Lieberman (Philip I.), "Contractual Partnerships in the Geniza and the Relationship between Islamic Law and Practice," *Journal of Economic and Social History of the Orient* 54, 2011, p. 646-676.

Andonov-Poljanski (Hristo), "Еден трговски договор од 1853 година склучен во Охрид," *Гласник на Институтот за национална историја* XIV/1, 1870, p. 135-147.

Angiolini (Franco), Roche (Daniel) eds., *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, éd. de l'EHESS, 1995.

Aristarchi Bey (Grégoire), *Législation ottomane ou Recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, vol. 1, ed. Demétrius Nikolaides, Constantinople, impr. des frères Nicolaïdès, 1873.

Arnaudov (Khristo), *Пълно събрание на държавните закони, устави, наставления и високи заповеди на Османската империя*, vol. I, Tsarigrad, 1871.

Aslanian (Sebouh), "The Circulation of Men and Credit: the Role of the Commenda and Family Firm in Julfan Society," *Journal of Economic and Social History of the Orient* 50/2-3, 2007, p. 124-171.

Bell (David A.), "Total History and Microhistory: the French and Italian Paradigms," *in* Sarah Maza, Lloyd Kramer eds., *A Companion to Western Historical Thought*, Malden, Blackwell Publishers, 2002, p. 267-276.

Biliarsky (Ivan), "Два наръчника за питакиа от късното Средновековие," *Зборник радова Византолошког института* XXIX-XXX, 1991, p. 233-300.

Braudel (Fernand), *Civilization and Capitalism, 15th-18th century*, 3 vols, New York, Harper & Row Publishers, 1979-1984.

Chrēstidis (Michaēl), *Ἐπιστολάριον κοινωφελές*, Bucharest, Τυπογραφείον Ηλιάδου και Χρηστίδων, 1837.

Çizakça (Murat), *A Comparative Evolution of Business Partnerships: the Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

Crouzet (François) ed., *Le Négoce international, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Economica, 1989.

Daunton (Martin), "Inheritance and Succession in the City of London in the Nineteenth Century," *Business History* XXX/3, Jul. 1988, p. 269-286.

Davidova (Evguenia), "'Земане-даване без мюхлюзлук': из търговската кореспонденция на Христо Тъпчилещов с Евлоги и Христо Георгиеви," *in* Elka Drosneva ed., *Дарителите: Евлогий и Христо Георгиеви*, Sofia, Издателство "ЛИК," 1998, p. 31-63.

Davidova (Evguenia), *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States: through the Eyes of Three Generations of Merchants (1780s-1890s)*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

De Roover (Raymond), *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, ed. Julius Kirshner, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

Εμπορικός Κώδηξ, Constantinople, A. Phenerlēs, 1850.

Eshkenazi (Eli), "За хрониката на семейство Арие от Самоков," *Известия на Института по история* 12, 1963, p. 193-213.

Gandev (Khristo), "Една търговска къща от преди Освобождението," *Професионална Мисъл* 2, 1940, p. 40-46.

Gerber (Haim), "The Muslim Law of Partnerships in Ottoman Court Records," *Studia Islamica* LIII, 1981, p. 109-121.

Gerber (Haim), *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jerusalem, The Hebrew University, 1988.

Goitein (S. D.), *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza -I- Economic foundations*, Berkeley, University of California Press, 1967.

Greif (Avner), "Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders," *The Journal of Economic History* 49/4, Dec. 1989, p. 857-882.

Hoock (Jochen), Jeannin (Pierre) eds., *Ars Mercatoria: [Handbücher und Traktate für den Gebrauch des Kaufmanns: 1470-1820]: eine analytische Bibliographie*, 3 vols., Paderborn-Munich-Vienna, Schöningh, 1991.

İnalcık (Halil), with Quataert (Donald) eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire -II- 1600-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Karaminkovi (Stoian; Khristo), *Диплография или как ся дръхат търговски книги*, Tsarigrad, 1850.

Katēphorēs (Kōstas), "Οι εμπορικές συντροφίες στη Λευκάδα σύμφωνα με το αρχείο του Γ. Ζαμπέλη (1734-1743)," *Μνήμων* 10, 1985, p. 270-292.

Khilendarski (Neofit), *Славеноболгарский предручний послателник за наставление на болгарските юноши*, Kragujevac, 1835.

Lamoreaux (Naomi R.), Sokoloff (Kenneth), "Intermediaries in the U. S. Market for Technology, 1870-1920," *in* Stanley L. Engerman, Philip Hiffman, Jean-Laurent Rosenthal, Kenneth Sokoloff eds., *Finance, Intermediaries, and Economic Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 209-246.

Lane (Frederic C.), *Venice: a Maritime Republic,* Baltimore, John Hopkins University, 1973.

Lane (Frederic C.), "Double Entry Bookkeeping and Resident Merchants," *The Journal of European Economic History* 6/1, spring 1977, p. 177-193.

Levi (Giovanni), *Inheriting Power: the Story of an Exorcist*, trans. Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Levi (Giovanni), "On Microhistory," *in* Peter Burke ed., *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991.

Masters (Bruce), *The Origins of Western Economic Domination in the Middle East*, New York, New York University Press, 1988.

Melas (Kōnstantinos), *᾽Εμπορικόν ἐγχειρίδιον*, Athens, 1848.

Meuvret (Jean), "Manuels et traités à l'usage des négociants aux premières époques de l'âge moderne," *Études d'histoire moderne et contemporaine* 5, 1953, p. 5-29 (= *id.*, *Études d'histoire économique: recueil d'articles*, Paris, Librairie Armand-Colin, 1971, p. 231-248.

Mikhailovskii (Nikola), *Малък български писмовник или образци за различни писма*, Rusçuk, 1868.

Milić-Miljković (Danica), *Trgovina Srbije (1815-1839)*, Beograd, Nolit, 1959.

Miljković-Katić (Bojana), *Структура градског становништва средином XIX века*, Beograd, Историјски институт, 2002.

Minoglou (Ioanna), "The Greek Merchant House of the Russian Black Sea: a Nineteenth-Century Example of a Traders' Coalition," *International Journal of Maritime History* 10/1, June 1998, p. 61-104.

Moulias (Chrēstos), "Τα εγκύκλια εμπορικά γράμματα," *Τα Ιστορικά* 10/18-19, June-Dec. 1993, p. 39-52.

Nachov (Nikola), *Христо П. Тъпчилещов: живот и неговата обществена дейност*, Sofia, B. A. Kozhukharov, 1935.

Okochi (Akio), Yasuoka (Shigeaki) eds., *Family Business in the Era of Industrial Growth: its Ownership and Management, Proceedings of the Fuji Conference*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1984.

Palairet (Michael), *The Balkan Economies c. 1800-1914: Evolution without Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Papageōrgiou (Geōrgios), *Ο εκσυγχρονισμός του έλληνα πραγματευτή σύμφωνα με τα Ευρωπαϊκά πρότυπα (τέλη 18ου – αρχές 19ου αι.): ένα μαθητάριο εμπορίου του Αθανάσιου Ψαλίδα*, Athens, Aphoi Tolidē, 1990.

Popov (S. D.), Chorapchiev (Iv.), *Турско-български разговорник*, Rusçuk, 1868.

Postan (M. M.), *Medieval Trade and Finance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Rozen (Minna), "The Ottoman Jews," *in* Suraiya Faroqhi ed., *The Cambridge History of Turkey -III- The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 256-271.

Rusev (Ivan), *Фирми и Манифактури в Сливенско-Котленския район през Възраждането*, Tarnovo, Faber, 1996.

Semerdzhiev (Khristo), *Самоков и околността му, принос към миналото му от турското завоевание до освобождението*, Sofia, Pechatnitsa "Den," 1913

Sklavenitēs (Triantaphyllos), *Τα εμπορικά εγχειρίδια της Βενετοκρατίας και Τουρκοκρατίας και η εμπορική εγκυκλοπαίδεια του Νικολάου Παπαδόπουλου*, Athens, Εταιρεία μελέτης νέου ελληνισμού – Μνήμων, 1991.

Stainova (Mikhaila), "Към въпроса за османския епистоларен жанр," *Studia Balcanica* 8, 1974, p. 87-107.

Subrahmanyam (Sanjay), Bayly (C. A.), "Portfolio capitalists and the political economy of early modern India," *The Indian Economic and Social History Review* 25/4, 1988, p. 401-424.

Tabakov (Simeon), *Опит за история на град Сливен*, 3 vols., Sofia, Издава комитет за история на град Сливен, 1929.

Taylor (George V.), "Some Business Partnerships at Lyon, 1785-1793," *The Journal of Economic History* 23/1, Mar. 1963, p. 46-70.

Todorov (Nikolai), *The Balkan City, 1400-1900*, Seattle, University of Washington Press, 1983.

Udovitch (Abraham L.), *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Udovitch (Avrom L.), "Formalism and Informalism in the Social and Economic Institutions of the Medieval Islamic World," *in* Amin Banani, Speros Vryonis Jr eds., *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, p. 61-81.

Yamey (Basil S.), "Notes on Double-Entry Bookkeeping and Economic Progress," *The Journal of European Economic History* IV/3, winter 1975, p. 717-723.

Evguenia Davidova, *Associations et pratiques commerciales dans les Balkans ottomans du XIX*[e] *siècle*

L'objectif de cet article est de comparer des modèles provenant des guides de commerce et de correspondance, qui donnent accès au discours commercial, aux contrats et correspondances conservés dans différents fonds, qui offrent un contexte plus humain au langage juridique des contrats. Les guides présentent une approche pragmatique et normalisée du comportement économique et renforcent l'idée que le commerce n'est pas un simple outil d'enrichissement en lui attribuant un rôle important pour le progrès social et la prospérité nationale. L'étude des contrats fournit des informations sur les pratiques quotidiennes: la mobilité économique et sociale, la collaboration entre différents groupes ethniques, le commerce international et les relations intergénérationnelles entre marchands. L'article suggère que si, pendant la première moitié du XIX[e] siècle, le langage et la structure du contrat restent figés, son contenu évolue pour représenter la double image du marchand, à la fois professionnel et bienfaiteur social. Néanmoins, ce modèle ne persiste pas très longtemps: pendant la seconde moitié du XIX[e] siècle on retrouve de nouvelles tendances à établir une séparation entre commerce, industrie et capital financier.

Evguenia Davidova, *Business Partnerships and Practices from the 19th-Century Ottoman Balkans*

This article compares samples in commercial and epistolary guides, which provide a discursive framework to "real" business partnership contracts and correspondence, dispersed in merchant archives that contextualize (and humanize) the dry contractual language. The guides offered pragmatism and standardization of economic behavior, envisioning commerce not only as a tool for achieving wealth but also a broader activity in the service of social progress and national prosperity. Contracts provide insights into everyday business practices, such as local economic reconfigurations, multiethnic regional cooperation, long-distance trade, and intergenerational communication. The article suggests that while the contract form followed old formulaic structure and language, its content during the first half of the 19th century reflected this broader conception of trade. This blend of professional and social identity did not last long, though. Contracts from the second half of the century indicated trends towards separation of commerce, finance, and industry and reflect broader economic and institutional changes.

MEAN STREETS: SPACE AND MORAL ORDER IN EARLY MODERN ISTANBUL

Physically discrete but unbounded, streets are at once the most visible and most elusive of public spaces.[1] These often forgotten though vital spaces of urban life of early modern Istanbul gave form and texture to the city and were, crucially, loci of everyday tensions between order and disorder. Fluid, permeable, indiscriminately accessible, and thus fraught with potential disorder, they were continuously subjected to mechanisms of social and spatial reordering. This was the paradox of the street: the more inclusive the more susceptible to exclusionary practices.

I will explore this paradox in the context of 18th- and early 19th-century Istanbul, in relation to men and women in whose lives the street played a particularly significant role: beggars, prostitutes, and *bekâr* (lit. bachelors), a term that technically referred to young single male immigrants but served as a euphemism for vagrants and the lawless in Ottoman

Shirine Hamadeh, Associate Professor, Rice University, Department of Art History, P.O. Box 1892, Houston, Texas, USA.
shirine@rice.edu

[1] I have presented earlier versions of parts of this paper at the University of Cincinnati, Toronto's York University, the Kevorkian Center at NYU, the Institute of Mediterranean Studies in Rethymno, the David Nicol Smith Conference on 18th-Century Studies in Melbourne, and the Workshop on 18th-Century Crossroads in Ottoman Studies in Budapest. I thank the various organizers for inviting me and am grateful for the feedback I received at all these venues. I also want to thank the three anonymous reviewers for their very helpful suggestions, Hülya Canbakal for her pointed comments on an early draft of this paper, and Dilek Akyalçın-Kaya for her help with difficult passages in some of the archival documents.

Turcica, 44, 2012-2013, p. 249-277. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988852

legal and daily parlance. These groups were part of a large mishmash of city dwellers that included peddlers, casual and seasonal workers, Gypsies, demobilized soldiers and sailors, homeless people, street musicians, and vagrants for whom the street was not merely a space of circulation but also served as a space of livelihood, shelter, occupation, kinship or group solidarity, as an outlet for play or violence, and often as a major venue to engage with and integrate into the social and physical fabrics of the city. Their relationship to the street, and by extension to the city, compels us to reflect on the importance of space in the conceptualization of urban order in early modern Istanbul – a dimension often neglected in Ottoman scholarship on law and order that deserves full consideration.

Broadly speaking, this paper attempts to understand how order and disorder were conceived in the early modern Ottoman capital. That is to say, before key matters of urban space and urban life began to acquire, from the 1850s on and following the *Tanzimat* reforms, the institutional and legal clarity characteristic of modern thinking that led to the creation of municipalities and new modes of governance, cadastral and private property laws, street alignment, paving and lighting ordinances, and more systematic control of such issues as public hygiene, crime, prostitution, street begging, and immigration.[2] It is based on observations of practices and languages of urban order that targeted beggars, bachelors, and prostitutes in a period of about 150 years, from the reign of Ahmed III (1703-1730) to that of Mahmud II (1808-1839). In the judicial, administrative, and police records I examined urban order involved concrete matters of public security, normative or accepted standards of public and moral behavior, and the more abstract notion of *niẓām-ı ᶜālem* (lit.: Ottoman world order, or public order) that must have partly informed these standards. Ordinary people petitioned fairly regularly about these matters, and because these were believed to reflect on the public order of the empire they usually passed through the office of the sultan, the grand-vizier's Divan (the Imperial Council) or Wednesday Assembly, even if presented to a district court initially.[3] The judicial, administrative, and

[2] For some of the literature on post-*Tanzimat* Istanbul, see: Çelik, *Remaking of Istanbul*; Gül, *Emergence of Modern Istanbul*; Ergut, *State and Social Control*; *id.*, "Policing the Poor;" N. Özbek, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet*; M. Özbek, "Regulation of Prostitution."

[3] Tamdoğan, "*Sulh*," p. 57-58. For the many ways in which Ottoman subjects could and did appeal to justice over grievances relating to public order, see, for example, Akarlı, "Law and the Marketplace," p. 245-270; Gerber, *State, Society and Law*, p. 154-173; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 141-156; Başaran, *Gate of Felicity*," p. 112-120.

police archives include numerous such petitions – as well as notices of arrests by city and police officials, investigation reports drawn at district judges, imperial or grand-vizierial orders, and imperial decrees promulgating or enforcing a law.[4] However scanty the nature of information yielded by these sources, weaving together the scraps of evidence they offer about the lives and physical environments of beggars, bachelors, and prostitutes, becomes particularly valuable in the absence of substantive narratives or visual documentation on these subjects, or of maps of the physical and social geography of Istanbul in the 18th and early 19th century.

Beggars, bachelors, and prostitutes also brought into urban focus the social and geographical flux that characterized much of the Empire at the time. Many were part of the ever-increasing number of migrant populations who left their villages and flocked into urban centers, particularly Istanbul, in search of better lives.[5] Migration to the capital from the Anatolian and Balkan countryside had continued to grow after the Celâli revolts of the 1650s on account of protracted wars, insecurity, and tax-farmers' abuses and was likely further exacerbated by the agrarian crisis of the end of the 18th century. This sense of geographical instability around the Empire was compounded by greater social mobility. On the rise since the latter half of the 16th century, social fluidity became a marked feature of the capital in the period of relative economic growth of the early 18th century and endured the economic downturn of the

[4] Most of these documents involved a variety of agents of order on the ground: the superintendent of the police force (*ṣūbāşı*), who also served as public prosecutor; the commander-in-chief (*ser*ᶜ*asker*); the head of the Janissaries (*yeniçeri āğāsı*), whose jurisdiction covered the district of Istanbul (the intra-muros city); his deputy (*sekbānbāşı*); the *voyvoda* of the district of Galata; the navy commander (*ḳapṭān-ı deryā*), whose responsibilities included the harbors and landing docks; the chief of imperial gardeners (*bosṭāncıbāşı*), who had evolved into a police of the public coastline; the police's chief supervisor (*çāvuşbāşı*); the superintendent of guilds and markets (*müḥtesib*); the head of the night-time patrol (ᶜ*asesbāşı*); neighborhood imams; heads of neighborhoods' strongmen (*yiğitbāşı*); an assortment of informants and spies of which the most ubiquitous were the *tebdīl ḳulları*; and beginning in the last quarter of the 18th century, the urban police (*żābiṭān ḳulları*). With the exception of the latter and the recent transformation of the *bostancı* into a police force, the nature and scope of this large group of agents of order had undergone little change since at least the 16th century. For a detailed exposition of the city's administrative and police hierarchy, see: Başaran, *Gate of Felicity*," p. 129-139.

[5] The subject of migration in the 18th and 19th centuries has recently received considerable attention but our knowledge of its wide-ranging repercussions on urban life is still limited. See, Faroqhi, "Migration;" Başaran, *Gate of Felicity*, p. 12-73, p. 150-181; Herzog, "Migration;" Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 35-50; Ginio, "Migrants and Workers;" Kasaba, "Migrant Labor;" Singer, "Peasant Migration."

1780s and 1790s.[6] As the social and occupational boundaries that had once defined the Ottoman world order were becoming more and more difficult to discern, migration too was becoming a serious preoccupation for the state, who tried repeatedly to control the movement of subjects and enforce migration regulations by deporting the capital's newcomers back to their places of origin – more aggressively so after the urban revolts of the 1730s.[7] But these inconsistent attempts were relatively unsuccessful; and among the large numbers of migrants who managed to stay in Istanbul many joined the ranks of casual laborers, panhandlers, and the unemployed.[8] *Bekâr* became more and more conspicuous all over the city and personified problems of congestion, provisioning, unemployment, and delinquency associated with migration in major cities around the world.[9] Although far fewer in number, women migrants, often widowed or divorced, unskilled, and forced to work to make ends meet, tended to gravitate to the margins of guild networks or work as street prostitutes.[10]

Like others who came to Istanbul before them, these men and women remained for the most part unattached, unsettled, or uprooted, with no fixed address, permanent occupation, or sustained membership in such recognized administrative bodies as the professional guild or neighborhood. Neither did they constitute an underworld culture or

[6] For a few examples from the growing literature on this subject, see: Abou el-Haj, *Formation of the Modern State*; Kafadar, "Ottoman Decline;" Itzkowitz, "Ottoman Realities;" Aksan, *An Ottoman Statesman*; Zilfi, *Politics of Piety*; Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*.

[7] Although the various ebbs and flows of urban order in the period under study may not transpire in the sources I have examined so far, there are indications that order was more severely enforced in times of crises, such as after the revolts of 1730 and 1731 when the state became more vigilant about vagrants, migrants, Albanians and demobilized soldiers: Olson, "Esnaf;" Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 51-69, p. 125-140. In this regard scholars have also underscored the reign of Selim III (1789-1807) and the months following the dissolution of the Janissaries in 1826; see: Başaran, *Gate of Felicity*, p. 51-70, p. 81-112; Abu-Manneh, *Studies on Islam*, p. 7-12, p. 41-57; Herzog, "Migration," p. 119. This said, only a comparison with earlier migration regulations can help us ascertain whether on the whole, stricter policies were enforced in the 18th century.

[8] Studies on 18th-century Istanbul point to swelling numbers of rural migrants and impoverished populations in the city, but population estimates before the 19th century are too inconsistent (ranging between 400,000 and 1,000,000 inhabitants) to enable us to assess demographic changes caused by in-migration; see: Karpat, "Population Movements;" Başaran, "The 1829 Census."

[9] On the repercussions of the migrant-*bekâr* phenomenon in Istanbul see: Hamadeh, "Young and Single."

[10] Prostitutes' foreign names and hometowns were noted in state and police records. On women migrants, see: Faroqhi, "Women's Work;" Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 45-50.

shared a collective identity,[11] nor were they marginalized into distinctive geographies as, for instance, Istanbul's periphery or specific neighborhoods.[12] Rather, they were open-ended, eclectic and transitory populations who intersected and overlapped a great deal, and lived and moved around different social environments. They were floating populations, who lacked the sort of social or spatial fixity that would anchor them naturally in the Ottoman social hierarchy or in Istanbul's socio-economic structure. In a society where, as Ginio put it, the default urban citizen was the "permanent-resident,"[13] these intrinsically instable populations (by any social, geographical or temporal measure) were the "permanent slimy."[14] It was primarily in this capacity, as volatile and uncontainable populations, that they came together in the eyes of the state and legal administration and of, at least, a segment of society: "Roguish and unruly" (*erāzil ve eşkiyā*), "sources of harm and evil" (*şerr ü mażarret*), "fomenters of vice, villainy, and scandalous behavior" (*ḫebāset*, *mekārih*, *fażāḥet*), "depraved and immoral people" (*ehl-i fesād*, *ehl-i fısḳ u fücūr*, *ehl-i fısḳ u fesād*), such were the terms by which they were described by subjects and officials alike.[15]

ISTANBUL'S FLOATING POPULATIONS

These perceptions were certainly not new or unique to Istanbul, but were probably felt more acutely in times of crisis and social and geographical flux.[16] That they intensified in 18th-century collective

[11] The same point was made in the context of the 17th century: Sariyannis, "Neglected Trades," p. 157.

[12] Gypsies were an exception to this pattern, and mostly clustered along the city walls: Kömürciyan, *İstanbul Tarihi*, p. 3, p. 21, p. 22. The situation was similar in 18th-century Salonica: Ginio, "Neither Muslim nor Zimmis." In reality, however, there may have been a more complicated dynamic between state regulation and daily practice that would deserve closer examination. This is suggested by, for example, an imperial order issued in Istanbul in 1750 (h. 1168) that mandated the relocation of Gypsies who had scattered around the inner city in previous years back to their places of origin ("*kadimden kıptıyan sakin oldukları mahallere*"), near the Edirne Gate: Ahmed Refik, *Onikinci Asr*, p. 198-199.

[13] Ginio, "Migrants and Workers," p. 136.

[14] I cannot help but borrow this evocative term from Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 67.

[15] Examples are numerous; see: BOA, CB 779, 5877, 7597; CZ 1675, 2185, 2557/1-4, 3467; HAT 19/871, 300/17864, 489/23999.

[16] It would be interesting to compare the period under study with the second half of the 16th century, when anxieties about the erosion of the social order were clearly voiced.

imagination on account of rising rates of migration is a point that has been made in recent years. In the port-city of Salonika, a major magnet for temporary and seasonal workers from the southwestern Balkan lands, dock porters' communities became viewed by the authorities as a priori suspicious simply because they were made up largely of migrants. Ginio points out that "in a society in which the individual's main obligation was to pay his taxes regularly, those who did not have a settled address or occupation deviated from the expected norm."[17] In Istanbul, in the years following the Patrona Halil revolt of 1730 and especially during the reign of Selim III (1789-1807), immigrants became a central target of the discourse on law and order and were "perceived collectively as a disruptive element in society."[18]

While mental associations between migration and disorder are undisputable, I would like to argue that fear of disorder in 18th- and early 19th-century Ottoman imaginary more broadly amounted to a fear of social and moral fluidity and, more important, to the belief that it could be reproduced in the physical space of the city. Key to conceptions of urban order, my evidence shows, was the guardianship of a moral space for Istanbul's "permanent residents" – its normative society, or in the language of legal documents, "the servants of God" (*ᶜibādullāh*), "the men, women and children" (*ricāl*, *nisvān ve evlād*) of the neighborhood, and "honorable" and "respectable" people (*ẓurafā*, *ehl-i ᶜırż ḳulları*). It was the "conjunction," as Ghirardo put it in her study of prostitution in Renaissance Ferrara, of space and immorality that mattered to the state and residents of Istanbul.[19] What signaled disorder to them was the conjunction of the floating population's offensive, unlawful, or immoral activities and their scattered presence and seamless infiltration in the urban fabric. While narratives of public order invariably invoked ideals of lawfulness, morality, security, and the politico-moral concept

More work on 16th-century perceptions of order is needed to make possible such comparative studies.

[17] Ginio, "Migrants and Workers," p. 134.

[18] Başaran, *Gate of Felicity*, p. 8. These perceptions were prevalent in the 17th century; see: Sariyannis, "Mob, Scamps and Rebels," p. 2-3. They were shared by many urbanizing cities of the early modern period, where fear and insecurity vis-à-vis strangers on the streets were chronically expressed in the form of anxiety about migrants, and where migrants were often arrested not because of an offense they had committed but because of their outsiders' position in society; see, for example: Jütte, *Poverty and Deviance*, p. 143-157; Corfield, "Walking the Streets," p. 132-174.

[19] Ghirardo, "Topography of Prostitution," p. 402. I am grateful to the anonymous reviewer who pointed this reference to me.

of *niẓām-ı ᶜālem*, the preservation of these ideals ultimately hinged on a logic of spatial order. As I hope to show in this paper, the regulation of social space, or more precisely, the dialogical process of social *and* spatial regulation became a productive and decisive tool of urban order that allowed the state and society to delineate the social and moral contours of the city's public spaces – to redefine, in other words, the public of its public spaces.

STREET MATTERS: WHOSE PUBLIC SPACE?

Despite their precarious socio-occupational or geographical situation, urban floaters were very much entrenched into the life of the city and involved in its daily humdrum and working mechanisms.[20] This is neatly sketched out in a petition sent to Selim III, in 1802, and signed, "the non-Muslim beggars" (*sā'ilān ẕimmī ḳulları*). The latter accused "the other communities of Greek paupers of Istanbul and its environs" (*İstanbul ve tevābiᶜinde sā'ir-i Rūm fuḳarā ḳulları zümresi*)[21] of setting up their little wads on the streets and pestering passersby in Muslim neighborhoods despite the fact that they were perfectly able to work. In view of this, they requested an imperial decree forbidding the Greek paupers to panhandle around the city (*bu maḳūle olanları ḫarpūşte vażᶜ olunmasınları menᶜ ve defᶜler içün*). The decree, they explained, would serve to replace the one they had once acquired and then lost and should include, in the margins, the terms of that prior order.[22] Eventually, Sultan Selim III did not simply ban the Greek paupers from street panhandling but ordered them out of the city altogether and back to their place of origin, the Aegean island of Chios.

Beyond the success of "the non-Muslim beggars" in winning their case, what is noteworthy is the exactitude of their petition and the confidence it exudes. Though arguably, any subject of the empire, regardless of rank, status, wealth, gender or religion could petition the sultan or present his or her grievance at a district court, the grand-vizier's Council or his Wednesday Assembly, the agency of this enigmatic alliance of

[20] Similar observations were made in the context of 18th-century Paris: Farge, *Vivre dans la rue*; *id.*, *La Vie fragile*; Garrioch, *Neighborhood and Community*, p. 96-148.
[21] BOA, CB 779.
[22] In a subsequent order to the *yeniçeri ağası*, Selim III noted that the original edict had been issued in *şevval* 1177 (*ca.* Apr. 1764): BOA, CB 779.

non-Muslim beggars in seeking legal protection and intervening in the regulation of urban order is remarkable.[23] Who were "the non-Muslim beggars" of Istanbul and its environs? How did they physically come together, organize, and identify as a group? Their instruction to the monarch that his decree should not only reiterate but also contain the prior order verbatim conveys a sense of righteousness and assuredness vastly disproportionate to their (non)-place in (tax-paying) society.[24] Their grasp of legal reasoning and procedure seems impeccable. Their accusation, grounded on the claim that the Greek paupers feigned invalidity so as to beg their way around whereas they were physically capable of earning a living was formulated in perfect accordance with the early modern legal discourse, which maintained a clear distinction between deserving and non-deserving poor.[25] In practice, the distinction was reflected in a standard administrative procedure by which those deemed deserving by the state obtained a *teẕkere*, a piece of identification that gave them permission to panhandle.[26] While not literally stated in the petition, we can safely assume that "the non-Muslim beggars" fit in this category and it was in this capacity that they were intent on guarding their privilege over the panhandling space of Istanbul.

The point is not merely that individuals at the bottom of the social ladder sought what they regarded as justice. It is that a citywide network of beggars would get together and partake of, with great fluency and rigor, mainstream practices of urban and judicial life. Their petition, most likely drafted by a professional petition-writer (*ᶜarżuḥālcı*) is, perhaps unsurprisingly, conform to established religious divisions – though it is hard to tell whether this signaled an active organizational strategy or

[23] This stands in contrast to the picture that emerges from the few recent studies on Ottoman beggars in the early modern period; see, Tekin, "Beggars;" Demirtaş, "Dilenciler."

[24] "*bundan aḳdam verilen emr-i ᶜālīşan yedimizde żāyiᶜ olmaġla merāḥim-i ᶜāliyyelerinden mercūdur ki muḳaddemen verilen emr-i şerīf ḳaydını der-kenār olunup*,": BOA, CB 779.

[25] This distinction was rooted in early Muslim jurisprudence and Prophet's hadiths and constituted the bases upon which more sharply discriminating policies of urban poor relief were enacted after the 1840s; see: Singer, *Charity*, p. 146-175; Ahmed Refik, *Onuncu Asr*, p. 139, p. 143-144. For 19th-century policies, see: Ergut, "Policing the Poor;" Ener, "Prohibitions on Begging." Similar distinctions, embedded in different religio-moral traditions, were upheld in early modern Europe: Jütte, *Poverty and Deviance*, p. 158-177.

[26] There is some evidence that a copy of the *teẕkere* was kept by each of the *ṣūbāşı* and judge concerned, but the exact procedure involved and the contents of the *teẕkere* are not yet clearly understood; see: Demirtaş, "Dilenciler," p. 85.

passive internalization of top-down categories. It adheres to the format and formulaic language of the more routinely encountered petitions that neighborhood residents or guild members lodged against one of their own but unlike the latter, it reveals no sense of hierarchy or organization within the group. These were matters typically highlighted through customary forms of social representation that governed written exchanges between judicial authorities and such recognized communities as the neighborhood or the guild. A (predominantly Muslim) neighborhood petition to, for example, the district court, was signed by a group of representatives elected from among such respectable figures as the neighborhood imam, leaders of well-represented guilds, elders, and descendants of the Prophet's family.[27] Their names and titles of rank were all duly noted in the judge's rejoining document as testimony to the seriousness and probity of their petition.

By contrast with neighborhood residents, whose "unit of social solidarity [was] decidedly spatial"[28] when they appealed to justice, our petitioners' self-identification as "the non-Muslim beggars" lacks any spatial reference that would ground them in the physical reality of the city. Indeed what is most baffling about this group is how spatially abstract and intangible it is. The daily, practical mechanisms by which our beggars operated and organized at the wide urban scale, forged alliances, divisions, and rivalries across districts and neighborhoods are impossible to even fathom. By the scale and virtual geography of their operation, and notwithstanding the absence in their petition of any evidence of hierarchy, system of representation, or leadership, they can only bring to mind an occupational guild. The obscure figure of the "beggars' warden" (*sā'iller ketḫüdāsı*) that appears in a document dated 1234 (1819) could point in the same direction.[29] However incongruous the very notion of a

[27] This form of neighborhood organization and representational system was integral to urban society's customary practice of collective responsibility, according to which the neighborhood was bound together as an administrative unit that could be held liable for the crime of one of its residents; see: Canbakal, *Society and Politics*, p. 150-178; *id.*, "Legal Identity;" Tamdoğan-Abel, "Relations de voisinage;" *id.*, *Les Modalités de l'urbanité*; *id.*, "Le quartier;" Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 114-119, p. 127-129, p. 249-251, p. 307-311; Başaran, *Gate of Felicity*, p. 68-70; Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 82-84; Marcus, *Middle East*, p. 277-328; Smyrnelis, *Une société hors de soi*; Murphey, "Communal Living."

[28] Canbakal, "Legal Identity," p. 133.

[29] BOA, CB 5086. Tekin notes that this is the earliest mention of a beggars' *ketḫüdā,* a post that will be institutionalized in 1838: Tekin, "Beggars," p. 759. Demirtaş points to a much earlier reference (in a 1577 document) to a *dīlenci kaḫyāsı*, a state appointee whose

beggars' guild may be, the existence of a guild-like organization of "non-Muslim beggars" bears further consideration that awaits more conclusive evidence.[30]

The question of precedence in the right of use of public spaces crops up in many cases involving floating populations, as in the following order, which was appended to an official survey conducted in 1736 of a group of 70 Greek beggars, each identified by gender, age, family status, region of origin, level of poverty and indebtedness, handicaps, and physical and mental condition.[31] The short ruling, which described the paupers as residents (*sākin*) of the districts of Istanbul and Galata, ordered them to "stop pestering Muslim and other subjects at street corners" (*ṣoḳāḳ bāşlarında ümmet-i muḥammedi ve sā'ir-i ᶜubādullāhi taᶜciz ettirmeyeler*). It instructed them to keep instead to their habit of standing at the doorways of their neighborhood churches on Sundays and receive alimony from the rich.[32]

One can easily read this document as a de jure validation of the beggars' de facto claim over the public space of church doorways – one they had won through routine use over time. It is also clear that panhandling activities per se were not the issue. Nor was the fact that some among the beggars should have been, in theory, banned from begging on the streets since – as disclosed in the survey, they were physically and mentally capable of earning a living. Rather, the main concern and intent of the ruling appears to have been about the necessity to contain the Greek paupers in time and space. By keeping them away from the streets of Istanbul and Galata, the document effectively marked these spaces for the exclusive use of "Muslim and other subjects," the permanent residents of these districts. The allocation of church doorways to the Greek resident-beggars might further suggest a strict order within the city's panhandling space through a redistribution of this space among different

duties included securing the beggars food from the public kitchens: Demirtaş, "Dilenciler," p. 85. I have not been able to consult this document.

[30] Only one reference to a guild of beggars in Istanbul is known to us from *The Seyahatname*, p. 320-434. The possibility of a beggars' guild has been suggested recently in the context of 16th-to-18th-century Bursa: Düzbakar, "Osmanlı Devleti'nin Dilencilere Bakışı," p. 306-307. Whether Istanbul's beggars were organized as guilds and whether there existed a guild of non-Muslim beggars are questions that await more solid evidence and cannot be pursued in this paper.

[31] BOA, CB 7597.

[32] The choice of the term *sākin* is noteworthy but difficult to understand without a more complete picture of the lives of these beggars.

groups of beggars according to their ethno-religious and district affiliations. In some respect, these church gateways provided the Greek paupers of Istanbul and Galata the same sort of well-demarcated occupational spaces that Muslim cemeteries in the city offered to their "resident" beggars, the so-called *ıskātçıs* who solicited alms from Muslim visitors in exchange for their usually uninvited prayers on the dead.[33]

THE CASE OF BALABAN İSKELESİ

The importance of spatial regulation as a tool of social reordering and exclusionary practices is brought into sharper focus in a series of legal documents that turned up between 1787 and 1811 concerning a large group of *bekâr* in the neighborhood of Balaban İskelesi (Balaban landing dock), a seafront neighborhood located south-east of the 16th-century Şemsi Pasha mosque, in the district of Üsküdar.[34] This was a notoriously bad case that made for juicy news in the account of Câbî Efendi, a former tax collector at Aya Sofya and resident of Üsküdar,[35] between 1808 and 1811, but it was nevertheless representative of the general state of affairs that saddled many neighborhoods with high concentrations of bachelors' rooms (*bekâr odaları*). This, indeed, was the heart of the matter. The last set of documents in date that I have found on the case, from which the context and circumstances that brought the quarter to legal attention can be best reconstructed, indicates that the neighborhood contained dozens of bachelors' rooms, populated by crowds of "delinquents and immoral" men (*eşkiyā ve ehl-i fesād ṭā'ifesi*).[36] Some of these men had no guarantor (*kefīl*), the sine qua non of their existence in the city – without which they were considered persona non-grata,[37] but most of them worked as porters on the docks of Balaban. The men loitered on the streets day and night, often with others of their likes who flocked from different neighborhoods, and they "engaged publicly and shamelessly in all sorts of lewd and depraved activities" (*bilā-teḥāşī ᶜalanen envāᶜ-ı fısḳ u fesād icrā*). They brought in prostitutes, turned their rooms into virtual taverns,

[33] See: Göktaş, "Dilenciler."
[34] See BOA, HAT 11/431, 11/433, 19/911, 21/1013, 21/1675.
[35] Beyhan, "Cabi ᶜÖmer," p. 1.
[36] BOA, CZ 1675 (h. 1226).
[37] They were classified in legal documents as "inidentifiable" (*mechūl ul aḥvāl*); see Başaran, *Gate of Felicity*, p. 68-70, p. 106-111.

carried arms, provoked street fights, set nearby garden pavilions on fire, raped,[38] and killed. The 40 strong patrolling agents ostensibly stationed on the premises in the wake of a previous complaint did little to deter the bachelors, who would gang up and fire on them from their windows.[39] In short, the *bekâr* of Balaban instilled so much fear among the residents of Üsküdar that men and women dared not walk around the area after dusk (*baᶜd-ul-ᶜaṣr maḥall-ı mezbūrden ricāl ve nisvān murūr ve ᶜubūra mütecāsir olamayıp*).[40]

When the problem was again brought to light in 1811, it had been ongoing for nearly 25 years.[41] The 1811 petition was addressed to Mahmud II and drafted in the name of the residents of Üsküdar by a sizeable group of "honorable men" from various neighborhoods, including imams, elders, descendants of the Prophet's family and appointed spokesmen for professional guilds that had substantial representation among the residents. The petitioners presented the facts, highlighted the gravity of the situation, and requested an imperial order to have all the bachelors' apartments pulled down. In customary fashion, the sultan ordered the judge of Üsküdar to carry out an onsite investigation in order to determine the exact nature and extent of the problem. To his single question, "Are the rooms mentioned in the petition causing harm to the movement of people?" (*işbu ᶜarżuḥālda mezkūr oṭaların̄ murūr ve ᶜubūr eden ᶜibādullāha mażarratı var mıdır?*), the judge's eventual answer was, yes.[42] And in the conclusion of his exhaustive report (*maᶜrūż*) he ruled in favor of the residents, recommending that all the bachelors' rooms be taken down under the chief architect's supervision. Additionally, the judge noted, the two "Jewish apartments" (*yahūdḫāne*s) situated nearby the candle manufacture in the same quarter must be demolished, for they have turned into taverns and places of ill-repute; they must be rebuilt in "a different place" (*maḥall-ı āḫir*).[43]

[38] The word is not fully legible: it could be *hetk-i ᶜırāż* (violation of honor – if the last letter is the Arabic *ḍad*) or *hetk-i ᶜırṣ* (rape – if the letter is a *ṣad*). In the context of the sentence the second meaning is more likely: "*hetk-i ᶜırṣ ve ḳatl-ı nüfūs ile me'lūf*" (they are in the habit of raping and killing); BOA, CZ 1675.

[39] Câbî, *Câbî Târihi*, vol. 1, p. 196.

[40] BOA, CZ 1675.

[41] The earliest document I found is dated h. 1202 (1787-1788): BOA, HAT 11/431.

[42] BOA, CZ 1675.

[43] *Idem*. Câbî noted that these tenements, built above boathouses (*ḳayıḳḫāne*) in the neighborhood of Çukurliman[ı], served as forced hide-outs for the prostitutes that the young men of Balaban brought in. By keeping this matter hushed out of fear from the *bekâr*, the tenants of the *yahūdḫāne*s contributed to the state of immorality that pervaded

Câbî reports that in the course of three consecutive days in *recep* of the same year (July/Aug. 1811), over 130 bachelors' rooms were leveled around the Balaban landing docks, the nearby Mumhâne docks, the inner neighborhood of Toptaşı, and Üsküdar's central market.[44] These shared rooms of four to five would have housed, roughly speaking, some 500-600 men.[45] This was a brutal order, though in effect, hardly productive; for short of a group arrest the *bekâr*, at least the thugs and criminals among them, had every opportunity to replicate the same situation elsewhere in Istanbul. Arguably, the sentence had bases in shari^{c}a law, given that its natural corollary was the bachelors' banishment from several neighborhoods in Üsküdar. Its formulation in a statute of Sultan Süleyman's *ḳānūnnāme* (which most likely continued to serve as the bases for adjudication in the early 19th century) legislated the expulsion of undesirable elements of society (primarily, criminals, Gypsies and prostitutes) from the neighborhood, and eventually from the city, when they were rejected by their community as being unfit to live in their midst – a phased process of banishment that allowed for repentance before final expulsion: "If the community complains that a person is a criminal or a prostitute, has a notoriously bad reputation among the community, is claimed to be unfit to live among its people, and is expelled from the burb (*ḳarye*, lit. village) or the neighborhood, and if the person is again rejected from his or her [new] neighborhood, [action] shall be suspended a few days to see [how things turn out]. Should the person repent his or her former misdeeds and henceforth lead a righteous life, very well. If not, the person shall be definitively exiled from the city (*redd edüp bi-l-külliye şehirden çıḳa gide*).[46]

Yet, given the chronic nature of the problem, clearly revealed in the residents' accusations of repeated acts of murder (and possibly rape) the riffraff of Balaban İskelesi also constituted, in theory, a textbook case of the legal category of *sā^{c}i bi-l-fesād* (a corruption of the Arabic *sā^{c}en fi'l-'arḍ bi'l-fasād*, lit. fomenter of corruption in the world). According to this embryonic version of the modern category of habitual criminals,

the neighborhood: Câbî, *Câbî Târihi*, vol. 2, p. 761-762. M. Rozen offers interesting insights, culled mostly from Hebrew sources, about interrelated socio-economic, urban, architectural, and ownership and rental factors that affected the development of *yahūdḫāne*s in Istanbul: Rozen, "Public Space and Private Space," p. 341-344.

[44] *Ibid.*, p. 762.

[45] Tamdoğan-Abel, "Les *han*," p. 322.

[46] Statute 124, in Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 130; see also: Ze'evi, *Producing Desire*, p. 59.

those accused of habitual offense of the public order were punishable by death.[47] It is difficult to explain, based on the available evidence, why the petitioners made no direct reference to this concept, choosing instead to simply emphasize the habitualness of the men's criminal behavior.[48] Some scholars have recently argued that expulsion was often favored as a form of "discretionary punishment" because it privileged community's harmony over conflict and served to "[set] an example and [prevent] widespread offenses from reoccurring."[49] Yet, it is clear that these ideals could really add up only in the space of the community within which the offenses occurred in the first place. They leave ample room for their reproduction in the wider urban, or imperial, space.

What is striking about the case of Balaban İskelesi, and of the principle of expulsion more generally, is the spatial logic of order they imply. Mahmud II's formulation of his inquiry to the judge – "Are the *rooms* mentioned in the petition causing harm to the movement of people?" is in this respect quite evocative and suggests that the fundamental offense exceeded the concrete crimes the bachelors purportedly committed and involved a more abstract, albeit omnipresent sense of harm caused by the sheer presence of the spaces the men inhabited. Here, crime and immorality were not personalized, but spatialized. The bachelors' apartments were infested with lewdness and immorality and this infestation had every potential to spill out and into the neighborhood, and eventually spread to the whole district of Üsküdar. A closer look at the judge's investigation report and details provided by Câbî leave no doubt that these places were simply everywhere. As if retracing his steps from the inner streets of Üsküdar out to the Balaban landing docks, the judge counted rooms above the coffeehouse of Mehmed Emin Ağa, the grocery, the coffeehouse of Hüseyin Efendi, near the timbershop and across

[47] As prescribed by works of *fiqh*: Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 195-198. See also Gerber, *State, Society and Law*, p. 72-73, p. 98-99. The legal category of *sāʿī bi-l-fesād* can be traced back to 17th-century fatwas on cases of public order. It has probably an older genealogy, but no fatwa collection prior to that time has been published and studied as of yet. The offense was so grave that the judge normally requested a jurist's fatwa and approval from the sultan, who would give his discretionary verdict or *taʿzīr*, or rule by his prerogative over the principle of political legitimacy (*siyāsa sharʿiyya*); see Tuğ, "'Habitual' Violence," p. 4; Ginio, "Administration of Criminal Justice," p. 202.

[48] One could wonder whether such contingent factors as delicate evidential procedure may have come in the way, as they did, for example, in cases of *zina*; this reasoning is purely speculative and is not suggested in the limited scholarship available on the subject.

[49] Başaran, "'We Have No Security,'" p. 20; see also: Peeters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, p. 66.

from it, at Araboğlu's milkshop, along the way to another milkman's shop and across from it, in front of the (…), above the grocery close to the tannery, above the tilemaker's shop, at the (…) fishmonger's, near the small bath, along the tannery street toward to the big landing dock, and on the other side of the docks all the way to the (…) shops located at the [end] of the docking area, and in other places still.[50] Câbî mentions other rooms around the docks of Mumhâne, the residential neighborhood of Toptaşı, and the main market of Üsküdar.[51] From the vantage point of the residents and the law, the insidious creeping of crime and immorality into the texture of the neighborhood was very likely. In the words of the people of Üsküdar, the *bekâr odaları* were "receptacles of immorality" (*mecme*ᶜ*-i fesād*) whose proximity to the neighborhood's public space was a hindrance to the movement (*murūr u* ᶜ*ubūr*) of "ordinary subjects and honorable people."[52] As the judge put it, quoting the residents he interviewed, "they say everyone knows that there is so much immorality in these rooms that if they remain standing, they will inflict massive harm on the rest of the people."[53] This was not only a matter of physical safety. There was a more ominous, if elusive, moral harm contained in the bachelors' apartments; hence the need to uproot them, literally, from their foundations.

We do not know whether punishment by expulsion had been imposed on bachelors before this time.[54] But it is clear that for Mahmud II the triad of demolition, expulsion, and relocation became a strategy of social and moral reordering in the city. About a year following the ruling on the Balaban case, he ordered shut 577 *bekâr odaları* in Kasımpaşa and other peripheral quarters of Galata on account of the rising number of these "mean places" (*ẖebāsetẖāne*) across the capital, the environment of immorality (*fesādet ve fuḥşiyyāt*) they bred, the ongoing plague epidemic they helped spread, and the number of unidentified migrants (*mechūl*

[50] BOA, CZ 1675.

[51] Câbî, *Câbî Târihi*, vol. 2, p. 762. For a more detailed discussion and visual maps of the growing integration, by the 18th century, of bachelors' rooms in residential neighborhoods, see: Hamadeh, "The *Bekârhanes*;" Behar, *Neighborhood*, p. 86-89.

[52] This idiom appears in many variants: the judge referred to *fuḳarā ve ehl-i* ᶜ*örf ve zürafā ḳulları*, while the petitioners used, alternatively, *ricāl ve nisvān*, *ehālī ve ehl-i* ᶜ*ırż ḳulları*, ᶜ*ibadullāh*, and *ehl-i* ᶜ*ırż ve fuḳarā*: BOA, CZ 1675.

[53] "*ẕikr olunan oṭalarda bu oña(?) ḳadar fesādāt ve baḳasında kāffe-i nāsa mażarret-i* ᶜ*aẓīme olduğu cümle dek(?) ma*ᶜ*lūmudur deyü*": BOA, CZ 1675.

[54] To my knowledge, there are as of yet no studies of bachelors in the early modern Ottoman Empire.

ul-aḥvāl) they harbored. Those bachelors' inns and rooms built in wood were demolished and masonry structures, blocked and sealed.[55] Around the same time, a number of *bekâr odaları* located in Asmaaltı, Tahtakale, and the inauspiciously named Melekgirmez neighborhood, right outside of Bahçekapı, were also taken down.[56]

Eventually, in 1826, Mahmud II ordered the construction of new *han*s and *bekâr odaları* "in appropriate neighborhoods" (*münāsib semtler*): four in Istanbul proper and one or two in each of Üsküdar, Galata, and Eyüp. Incoming bachelors and those already in Istanbul would be required to lodge in these new structures which would house Muslims and non-Muslims together. This was one of over a dozen orders relating to the *bekâr* of Istanbul, that were spelled out in a long list of regulations (otherwise mostly relating to guilds' matters) titled *Ḳavānīn-i ᶜÖrfiye ve Nizāmnāme-i İḥtisāb Ağası* that the sultan handed to the *müḥtesib* following the purge of the Janissaries.[57] Although seemingly more calculated and far-reaching than previous decisions, Mahmud II's order was in effect yet another measure to reinscribe a social and moral order in the urban space. One of his further stipulations, that bachelors leave their rooms to go to their jobs in the morning and return home straight from work in the evening, suggests not simply a tightening of state control over the *bekâr* but a careful circumscription of their space and movement within the city.

SPACES OF IMMORALITY

The belief that the regulation of space could produce a desired social and moral order lay at the core of the 1812 and 1826 imperial rulings and of the resolution of the Balaban case, and guided likewise prevailing attitudes toward prostitution. The practice of expulsion (*nefī*) from the neighborhood or the city altogether was one among several types of

[55] BOA, CSh 290. The order included detailed descriptions of the necessary precautions to be taken to insure that the bachelors' rooms would not be rebuilt. But in less than two years, eight rooms reemerged above a butcher shop in Kasımpaşa; again, they were ordered down: BOA, HAT 287/17226.

[56] Câbî, *Câbî Târihi*, vol. 2, p. 914.

[57] BOA, HAT 491/24051. For discussions of *bekâr* regulations under Mahmud II and the connections between *bekâr* and Janissaries, see: Hamadeh, "The *Bekârhanes*." Bekâr-Janissaries relations are also noted in Sunar, *Cauldron of Dissent*, p. 114-117, p. 179-180, p. 195-196.

sentences meted by prostitutes throughout the early modern period, and historians have noted its prevalence as a form of punishment in the 18th century in such cities as Istanbul and Aleppo.[58] Yet, its obvious import as a tool of urban order has not been questioned. Legal and social historians have focused mainly on the discrepancy between this practice and shari^c^a's punishment of prostitutes within the legal framework of *zina* – stoning the woman to death if she were married or imposing a minimum of 100 lashes, if not.[59] As El-Rouayheb noted, however, shari^c^a's problematic requisite that strict evidence of penetration must be brought to court by four respectable Muslim male witnesses, and that false accusation of *zina* was liable to capital punishment, should suffice to explain the frequent divergence between legal theory and practice.[60] Besides, as noted above, expulsion from the neighborhood or the city was not incompatible with the shari^c^a and in the context of Ottoman criminal law, was intended exactly for those who, like prostitutes, were deemed undesirable and rejected by their community[61].

Zarinebaf recently suggested the possibility that prostitution was on the rise in 18th-century Istanbul, and this development coincided with the high influx of single women of modest means with limited opportunities for work in the city. Accordingly, street prostitutes became more visible and widespread across different parts of the capital.[62] Living in precarious conditions, mostly self-employed and unattached to a pimp or occupational network, they sometimes had no permanent home. Many slept

[58] Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 87, p. 106, p. 168-169; Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 94-137; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 133-134; Başaran, "'We Have No Security.'" Banishment was also an instrument of political order commonly imposed on officials who fell from the sultan's grace and became more routine in the 18th century: Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 133-134; Daşçıoğlu, *Osmanlı'da Sürgün*.

[59] See: Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 3-137; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 105-110; Tucker, *Women, Family, and Gender*, p. 184-191; Ze'evi, *Producing Desire*, p. 57-76; see also: Imber, "*Zinā*," p. 175-206; Gerber, *State, Society and Law*, p. 73, p. 96-97; Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, p. 421-422.

[60] El-Rouayheb, Review of Semerdjian; also see Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 105-106.

[61] For an interesting multilayered reading of the concept of banishment on the bases of legal texts see: Vatin, "La relégation".

[62] Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 86-111. It would be important to follow up on Zarinebaf's tentative suggestion through a comparative examination of the rate of prostitution in the 16th and 18th centuries. My main concern in this paper is with the logic underlying urban regulations of prostitution. For recent studies on prostitution in the early modern Ottoman empire, see: Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 86-111; Sariyannis, "Prostitution;" Semerdjian, *"Off the Straight Path;"* Yılmaz, "Fahişe, Subaşıya Karşı;" Tuğ, *Politics of Honor*.

in public gardens, taverns and bathhouses and it was in these places, as well as on streets, at barbers' shops and coffeehouses, in orchards, cemeteries, Sufi lodges, madrasas and bachelors' rooms, or in and around soldiers' and sailors' barracks that they got arrested by police officials on their inspection rounds in the city's public places.[63] For the most part, prostitutes were arrested following the complaint of one or a group of residents. These usually wrote in the name of their neighborhood, against a suspected prostitute residing among them or seen regularly at a nearby public (or less public) place – most frequently taverns, madrasas and bachelors' rooms.[64] Their accusations were typically formulaic and allegorical and ranged from foul language to immoral behavior and indecent activities and, in cases related to a home-based prostitute, to the woman harboring strangers in her home. That the accused caused harm to her neighbors and disrupted the quarter's harmony were the grievances more recurrently noted; and that the alleged prostitutes be expelled from the quarter was the plaintiffs' most consistent and consistently honored request.[65]

There were of course exceptional or less predictable sentences, most famously in the case of the six prostitutes hanged at six different gates of Istanbul by order of Selim III, only a few months into his reign – an event whose extraordinary nature is attested by contemporary accounts. Within the same year, another prostitute was thrown in a sack and tossed in the sea by sultanic decree – a decree sanctioned by a *şeyhülislam* in a fatwa and intended "as a warning to the people" – after having been arrested in the company of several young men at one of the highly reputable madrasas of Mehmed II.[66] But while these ruthless verdicts seem to have been unique to the fraught years that followed Selim III's accession to the throne, more routinely, prostitutes were expelled from their neighborhoods or exiled from Istanbul. In some cases, they were allowed to return upon the consent of their former neighbors and the quarter's imam, in

[63] See, for example, BOA, CZ 200, 211/1-3, 376, 502, 1236, 2995; HAT 13/487, 238/13265. On the changing frequency of these rounds that were meant principally to track down migrants without surety or social ties, see: Başaran, *Gate of Felicity*, p. 143-194.

[64] Among numerous examples see: BOA, CZ 118, 1355; CMf 6219; CAd 3298; HAT 192/9402.

[65] Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 87, p. 91-94, p. 98-99, p. 172-173; Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 61-137; Sariyannis, "Prostitution," p. 37-65; Başaran, *Gate of Felicity*, p. 145; Marcus, *Middle East*, p. 314.

[66] BOA, HAT 206/10845, 199/10077; see also, Ahmed Cavid, *Hadîka-ı Vekâyi*^{c}, p. 203-204.

whose discretionary power this decision ultimately lay. Street prostitutes were more commonly banished from the city, for months, years, or an unspecified period of time, often to Bursa or the beautiful island of Bozcaada in the Aegean Sea, and usually following a short prison term.[67] Though more rarely, banishment was also sought as a collective form of punishment, as on the two occasions in which Abdülhamid I (1774-1789) decreed a citywide ban on prostitution. In two consecutive orders issued in 1778, he mandated the arrest of every prostitute seen roaming the streets or reported by neighborhood imams and residents, in Istanbul (in the first) and in the three boroughs of Eyüp, Galata and Üsküdar (in the second). In highly demonstrative God-fearing rhetoric and shari^{c}a-steeped morality, and casting prostitutes as a health danger and propagator of plague epidemics, he ordered the women's expulsion from the capital upon their arrest.[68] Whatever the extent to which these decrees were properly enforced, prostitution was ostensibly rife still ten years later when the same sultan issued another order of arrests of all prostitutes spotted around Istanbul, Üsküdar, and in the areas of Tophane and Tersane (the main army and navy bases, on the Bosphorus and the Golden Horn, respectively). The order was to keep them behind bars until the fleets and military squadrons left Istanbul, highlighting the significance of the practice of banishment as a method of concealment (if only from the city's public space). In this respect, it called to mind a much earlier decree, issued by Ahmed III in 1718, to arrest and imprison Istanbul's streetwalkers throughout the month of Ramadan, lest they should be seen wandering about the city's streets, markets and mosques during the Holy Month.[69]

Evidence suggests that by the 18th century, the practice of expulsion became the most customary form of punishment faced by prostitutes. Even the limited information we have for earlier periods reveals that banishment was one among a wider and more imaginative variety of penalties that included prison, pillorying, corporeal punishment by lashing, bastinado and flogging, and repentance and redemption (by rushing off the accused into marriage). Branding, most commonly by rubbing a prostitute's door with tar, and shaming, by exposure to public

[67] See, for instance: BOA, CZ 376, 1236, 2995, 4322; HAT 192/9402, 209/11209.

[68] Ergin, *Mecelle*, p. 913-915. It is worth noting that neither Istanbul nor any other part of the Empire were suffering a plague outbreak at the time; the last plague epidemic in Istanbul to that date was in 1770: McGowan, "Age of the *A^{c}yan*s," p. 651; Byrne, *Encyclopedia of the Black Death*, p. 87-88.

[69] BOA, HAT 13/496, 13/487.

humiliation (such as by forcing the woman to mount a donkey backward while holding the animals' tail or ride around the city's streets on a horse daubed with a pitch set on fire) were also common.[70] Exceptionally, two cases of capital punishment were reported, the first by public execution under Mehmed II and the second, by stoning to death, as per shari^c^a law, during the reign of Mehmed IV (1648-1687) and the period of rising influence of Kadızadeli preachers.[71] The most widespread penalty, however, remained the imposition of the so-called "adultery fine," *zina cürmü*. As this fine was likely viewed as a form of income tax by the state, modern historians have raised questions about the relative place of morality in early modern Ottoman considerations of prostitution, suggesting that "the state's wish to collect money through fines prevailed over the care for public morality."[72]

If most of these practices seem to disappear, or at least largely recede in the 18th and early 19th centuries, on the surface, things did not look so different insofar as the relative importance of morality was concerned. In Istanbul, the immoral aspect of prostitution was neither the principal object of punishment nor the source of ordinary people's initial concern. While residents' petitions oozed of moral judgment and invariably employed the standard language of immorality encapsulated in the terms *fesād*, *fısḳ* and *fücūr* and their various permutations, those who petitioned the judicial authorities did not complain of the trade itself but of the closeness of spaces of prostitutions to their own. And except for Abdülhamid I's unusually direct association between prostitution and the immoral act of *zina* in his 1778 edict, sultanic orders expressed more preoccupation about the implications of prostitution on normative male

[70] See: Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 273, p. 300-301; Sariyannis, "Prostitution," p. 40 et n. 9; Peirce, *Morality Tales*, p. 115-116, p. 332; Ze'evi, *Ottoman Century*, p. 179; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, p. 106-107; Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 129-132; Seng, "Standing at the Gates of Justice," p. 199.

[71] Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 300; Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 129.

[72] Barkan, "Institutions ottomanes," p. 28, in Sariyannis, "Prostitution," p. 40; see also: Peirce, *Morality Tales*, p. 332; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 56-64, p. 95-103, p. 273; Gerber, "Social and Economic Position of Women," p. 239. The only known instance of an outright tax imposed on prostitutes in the period under study was in mid-18th-century Damascus: Rafeq, "Public Morality," p. 183. The practice may have existed in Mehmed Ali's Cairo until 1834, when prostitutes were banned from the city: Fahmy, "Prostitution," p. 78-79. I have not come across any reference implying that state fines were imposed on prostitutes in 18th- and early 19th-century Istanbul. On the other hand, the illegal extortion of fines may have been widespread, as is intimated by Abdülhamid I's order, in 1778, to arrest corrupt neighborhood imams in the habit of collecting fees from prostitutes: Ergin, *Mecelle*, p. 913-914.

society – be it their sexual temptations during the Holy Month, the propagation of epidemics, or the discipline of the troops – than they were with prostitutes' trade or behavior. As Marcus and Semerdjian noted in the context of 18th-century Aleppo, punishment never really stopped prostitutes from pursuing their trade. "Pushed out of one district they reappeared in another."[73]

The question of morality looms large over discussions on prostitution in the early modern period. But without a solid understanding of how legal theory and practice intersected and in the absence of information on how patterns of social and emotional behavior (such as compassion, tolerance or acceptance) may have played out in considerations of prostitution in both Muslim and non-Muslim communities, we are generally left with the impression that practical considerations (such as tax-collection or the circumvention of draconian shari^ca measures) usually won over, or least largely relativized, matters of public morality. The recourse to banishment as a standard form of punishment of prostitutes (or such notorious criminals as those from the Balaban neighborhood) has been regarded from exactly this perspective, as a pragmatic form of conciliatory resolution that appealed primarily to the public good (*al-maṣlaḥa al-ᶜāmma*), the legal principle that allowed judges and sultans to opt for less bookish decisions in their adjudications of (usually serious) criminal cases.[74] Looking from the perspective of the street in the 18th and early 19th centuries, however, the widespread practice of banishment of prostitutes and other undesirable elements of society – whether from the neighborhood, the public space, or the city – suggests that morality matters were key. Concerns about public security and *niẓām-ı ᶜālem* were profoundly intertwined with the belief that urban space could serve as a conduct for moral contamination. The ideal vision of urban order this implied was one in which normative and floating populations lived and circulated in two neatly distinct spaces. Accordingly, prostitutes were not inherently immoral. To use a medical euphemism, they were carriers whose immoral potential surfaced only as they came into contact with

73 Marcus, *Middle East*, p. 328; also quoted in Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 129. Fahmy reaches similar conclusions about the secondary importance of morality in perceptions of prostitution in Mehmed Ali's Cairo. Of higher significance were the implications of prostitution on the health and discipline of the new army and prostitutes' frequent harboring of "evildoers:" Fahmy, "Prostitution."

74 Başaran, "'We Have No Security,'" p. 20; based on Peeters, *Crime and Punishment*, p. 66.

the space of normative society. And it was in their role as carriers that they had to be weeded out of this space and banished from view.

"The moral contagion of social deeds," to quote from Zilfi, was the anxiety that animated this notion of order.[75] It was a fundamentally *spatial* understanding of urban order – one we are more used to associating with post-*Tanzimat* principles of urbanism, emblematized by orderly gridded streets, zoning, and the exclusionary or marginalizing geographies that were brought about by such institutions as the modern prison or the asylum.[76] Yet it was firmly grounded in a characteristically premodern collective belief, namely: that spatial fluidity bred immorality. The regulation of immoral or criminal behavior that we saw exercised on prostitutes and the thugs of Balaban İskelesi clearly privileged the delineation of a (moral) space for respectable society. Remarkably, it resonated closely with contemporary ideals of urban sanitation and hygiene. The idiom *tanẓīf ve taṭhīr* (lit. "cleaning and purifying"), which recurrently appears in official documents concerning garbage collection, street sweeping, the dumping of rotting animal carcasses, and unwanted individuals, encapsulated this relation. When in 1839, right before the onset of Ramadan, the *kaymakam* of Istanbul requested an imperial *ferman* to mandate that "streets be kept pure and clean" (*ṣoḳaḳlarıñ pāk ve temīz ṭuṭulması*), his goal was to have the streets swept off, their garbage mounts and animal carcasses driven out of the walled city, decaying storefronts along the imperial ceremonial road repaired, and street beggars ridden off until the end of the Holy Month.[77] There is an uncanny parallel between the ostensibly old custom of shoving street garbage and rotting carcasses out of the city walls[78] and methods of expulsion or short-term banishment imposed on beggars, *bekâr*, and prostitutes. These were doubly effective mechanisms that ensured both the suppression of material and human filth from public view and a redefinition of the relative hierarchy of urban spaces in the city. They allowed for at least a temporary vision of ideal order in which "ordinary subjects and honorable men," "the servants of God," "men, women and children," and the

[75] Zilfi, "Whose Laws?," p. 127.

[76] There is a growing literature on these topics; see, for example: Çelik, *Remaking of Istanbul*; Hanssen, *Fin de Siècle Beirut*; Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir*; Fahmy, "Police and the People;" *id.*, "Prostitution;" Rogan, "Madness and Marginality;" Ergut, "Policing the Poor;" Ener, "Charity of the Khedive;" *id.*, "Prohibitions on Begging;" Herzog, "Migration;" Martin, "'True Face' of Syria."

[77] BOA, HAT 637/31420.

[78] That this process was customary is suggested in BOA, CB 1176, 1862.

occasional imperial procession moved about physically and morally unscathed. What happened beyond the city walls, or in Bursa and Bozcaada, that, is another story.

REFERENCES

Archival sources

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Adliye (BOA, CAd), Cevdet Belediye (BOA, CB), Cevdet Maarif (BOA, CMf), Cevdet Sıhhiye (BOA, CSh), Cevdet Zabtiye (BOA, CZ), Hatt-ı Hümayun (BOA, HAT).

Bibliography

Abou el-Haj (Rifa^c^at), *The Formation of the Modern State: the Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Century*, Albany, SUNY Press, 1991.
Abu-Manneh (Butrus), *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Istanbul, Isis Press, 2001.
Ahmed Cavid, *Hadîka-ı Vekâyi^c^*, ed. Adnan Baycar, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998.
Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689-1785),* Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988.
Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988.
Akarlı (Engin), "Law and the Marketplace: Istanbul, 1730-1840," *in* Muhammad Khalil Masud, Rudolph Peters, David S. Powers eds., *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 245-270.
Aksan (Virginia H.), *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, New York, E. J. Brill, 1995.
Barkan (Ömer Lutfi), "Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes," *in* Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paul Dumont eds., *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Leuven, Peeters, 1983, p. 11-58.
Başaran (Betül), *Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789-1793*, Ph.D. Diss., University of Chicago, 2006.
Başaran (Betül), "The 1829 Census and Istanbul's Population During the Late 18th and 19th Centuries," *in* Robert G. Ousterhout ed., *Studies on Istanbul and Beyond: the Freely Papers*, vol. 1, Philadelphia, University of Pennsylvania Press-Museum of Archaeology and Anthropology, 2007, p. 53-71.

Başaran (Betül), "'We Have No Security:' Petitions for Expulsion from Istanbul Neighborhoods According to Court Records at the End of the 18th Century," unpublished paper presented at the 18th-Century Crossroads in Ottoman Studies Workshop, Central European University, Budapest, May 26-28, 2011.

Bauman (Zygmunt), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991.

Behar (Cem), *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, Albany, SUNY Press, 2003.

Beyhan (Mehmet Ali), "Cabi ᶜÖmer," *in* Cemal Kafadar, Hakan Karateke, Cornell Fleischer eds., *Historians of the Ottoman Empire* (accessible at www.ottomanhistorians.com) p. 1-5.

Byrne (Joseph P.), *The Encyclopedia of the Black Death*, Santa Barbara, ABC-CLIO/LLC, 2012.

Cabi Ömer Efendi, *Câbî Târihi: Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî*, ed. Mehmet Ali Beyhan, 2 vols, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003.

Canbakal (Hülya), "Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire," *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* 10, 2004, p. 131-138.

Canbakal (Hülya), *Society and Politics in an Ottoman Town: ᶜAyntāb in the 17th Century*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2007.

Çelik (Zeynep), *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Seattle-London, University of Washington Press, 1986.

Corfield (Penelope), "Walking the Streets: the Urban Odyssey in Eighteenth-Century England," *Journal of Urban History* 16, 1990, p. 132-174.

Daşçıoğlu (Kemal), *Osmanlı'da Sürgün: Osmanlı Devleti'nin Sürgün Siyaseti (XVIII. Yüzyıl)*, Istanbul, Yeditepe Yayınevi, 2007.

Demirtaş (Mehmet), "Osmanlı Başkenti'nde Dilenciler ve Dilencilerin Toplum Hayatına Etkileri," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20, 2006, p. 81-104.

Düzbakar (Ömer), "Osmanlı Devleti'nin Dilencilere Bakışı (Bursa Örneği)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research* 1/5, 2008, p. 290-312.

El-Rouayheb (Khaled), Review of Semerdjian, *"Off the Straight Path"*, *American Historical Review* 114/5, Dec. 2009, p. 1574.

Ener (Mine), "Prohibitions on Begging and Loitering in 19th-Century Egypt," *Die Welt des Islams — New Series* 39/3, Nov. 1999, p. 319-339.

Ener (Mine), "The Charity of the Khedive," *in* Michael Bonner, Mine Ener, Amy Singer eds., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, SUNY Press, 2003, p. 183-201.

Ergin (Osman Nuri), *Mecelle-i Umur-i Belediye*, vol. 1/1, Istanbul, Matbaᶜa-i Osmaniye, 1922; repr.: BLTM Books, n.d.

Ergut (Ferdan), *State and Social Control: the police in the Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey, 1839-1939*, Ph.D. Diss., New School for Social Research, 1999.

Ergut (Ferdan), "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire," *Middle Eastern Studies* 38/2, Apr. 2002, p. 149-164.

Fahmy (Khaled), "The Police and the People in Nineteenth-Century Egypt," *Die Welt des Islams - New Series* 39/3: *Law and Society in Nineteenth-Century Egypt*, Nov. 1999, p. 340-377.

Fahmy (Khaled), "Prostitution in Egypt in the Nineteenth Century," *in* Rogan ed., *Outside In*, p. 77-103.

Farge (Arlette), *La Vie fragile : violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII*[e] *siècle*, Paris, Hachette, 1986.

Farge (Arlette), *Vivre dans la rue à Paris au XVIII*[e] *siècle*, Paris, Gallimard, 1992.

Faroqhi (Suraiya), "Migration into 18th-Century 'Greater Istanbul' as Reflected in the *Kadı* Registers of Eyüp," *Turcica* 30, 1998, p. 163-183.

Faroqhi (Suraiya), "Women's Work, Poverty and the Privileges of Guildsmen," *in id.*, *Stories of Ottoman Men and Women*, Istanbul, Eren, 2002, p. 167-177.

Garrioch (David), *Neighborhood and Community in Paris, 1740-1790*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Gerber (Haim), "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700," *International Journal of Middle East Studies* 12/3, 1980, p. 231-244.

Gerber (Haim), *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, SUNY Press, 1994.

Ghirardo (Diane Yvonne), "The Topography of Prostitution in Renaissance Ferrara," *Journal of the Society of Architectural Historians* 60/4, 2001, p. 402-431.

Ginio (Eyal), "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) During the 18th Century," *Turcica* 30, 1998, p. 185-209.

Ginio (Eyal), "Migrants and Workers in an Ottoman Port: Ottoman Salonica in the 18th Century," *in* Rogan ed., *Outside In*, p. 126-148.

Ginio (Eyal), "Neither Muslim nor Zimmis: the Gypsies (Roma) in the Ottoman State," *Romani Studies* 5, 14/2, 2004, p. 117-144.

Göktaş (Uğur), "Dilenciler," in *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, vol. 3, Istanbul, Tarih Vakfı, 1994, p. 53-54.

Gül (Murat), *The Emergence of Modern Istanbul: Transformation and Modernisation of a City*, London, I. B. Tauris, 2009.

Hamadeh (Shirine), *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle-London, University of Washington Press, 2008.

Hamadeh (Shirine), "The *Bekârhanes* of Early Modern Istanbul," unpublished paper presented at *Reclaiming Istanbul: Public Spaces Past and Present 2012-2013* Lecture Series, Orient-Institut, Istanbul, Dec. 6, 2012.

Hamadeh (Shirine), "Young and Single in Istanbul: the Social Space of the *Bekâr* Community," in *Proceedings of the 20th Symposium of the International Committee for Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO)*, e-volume, projected for 2013.

Hanssen (Jens), *Fin de Siècle Beirut: the Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

Herzog (Christof), "Migration and the State: on Ottoman Regulations Concerning Migration Since the Age of Mahmud II," *in* Ulrike Freitag, Malte Fuhrmann, Nora Lafi, Florian Riedler eds., *The City in the Ottoman Empire: Migration and the Making of Urban Modernity*, London-New York, Routledge, 2011, p. 117-134.

Heyd (Uriel), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Imber (Colin), "*Zinā* in Ottoman Law," *in id. Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, Isis Press, 1996, p. 175-206.

Itzkowitz (Norman), "Eighteenth-Century Ottoman Realities," *Studia Islamica* 16, 1962, p. 73-94.

Johansen (Baber), *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim* Fiqh, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1999.

Jütte (Robert), *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Kafadar (Cemal), "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4/1–2, 1997-1998, p. 30-75.

Karpat (Kemal H.), "Population Movements in the Ottoman State in the Nineteenth Century," *in id.*, *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 60-86.

Kasaba (Reşat), "Migrant Labor in Western Anatolia, 1750-1850," *in* Çağlar Keyder, Faruk Tabak eds., *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 113-121.

Kömürciyan (Eremya), *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, trans. from Armenian Hrand D. Andreasyan, ed. Kevork Pamukciyan, Istanbul, Eren, 1988[2].

Marcus (Abraham), *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York-Oxford, Columbia University Press, 1989.

Martin (Kevin), "Presenting the 'True Face' of Syria to the World: Urban Disorder and Civilizational Anxieties at the First Damascus International Exposition," *International Journal of Middle East Studies* 42/3, Aug. 2010, p. 391-411.

McGowan (Bruce), "The Age of the *A*c*yan*s, 1699-1912," *in* Halil İnalcık, Donald Quataert eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire -II- 1600-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 639-758.

Murphey (Rhoads), "Communal Living in Ottoman Istanbul: Searching for the Foundations of an Urban Tradition," *Journal of Urban History* 16/2, Feb. 1990, p. 115-131.

Olson (Robert), "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: a Realignment in Ottoman Politics," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, 1974, p. 329-344.

Özbek (Müge), "The Regulation of Prostitution in Beyoğlu (1875-1915), *Middle Eastern Studies* 46/4, Jul. 2010, p. 555-568.

Özbek (Nadir), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet (1876-1914)*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Peeters (Rudolph), *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Peirce (Leslie), *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2003.

Rafeq (Abdul-Karim), "Public Morality in Eighteenth-Century Ottoman Damascus," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55-56, 1990, p. 180-196.

Rogan (Eugene) ed., *Outside In: on the Margins of the Modern Middle East*, London-New York, I. B. Tauris, 2002.

Rogan (Eugene), "Madness and Marginality: the Advent of the Psychiatric Asylum in Egypt and Lebanon," *in id.*, *Outside In*, p. 104-122.

Rozen (Minna), "Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Turcica* 30, 1998, p. 331-346.

Salzmann (Ariel), *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, Leiden-Cologne, Brill, 2004.

Sariyannis (Marinos), "Mob, Scamps and Rebels in 17th-Century Istanbul," *International Journal of Turkish Studies* 11/1-2, 2005, p. 1-15.

Sariyannis (Marinos), "Neglected Trades: Glimpses into the 17th-Century Istanbul Underworld," *Turcica* 38, 2006, p. 155-179.

Sariyannis (Marinos), "Prostitution in Ottoman Istanbul, Late 16th-Early 18th Century," *Turcica* 40, 2008, p. 37-65.

Semerdjian (Elyse), *"Off the Straight Path:" Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse, Syracuse University Press, 2008.

Seng (Yvonne), "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Üsküdar, Istanbul," *in* Mindie Lazarus-Black, Susan F. Hirsch eds., *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*, New York, Routledge, 1994, p. 184-206.

Singer (Amy), "Peasant Migration: Law and Practice in Early Ottoman Palestine," *New Perspectives on Turkey* 8, 1992, p. 49-65.

Singer (Amy), *Charity in Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Smyrnelis (Marie-Carmen), *Une société hors de soi : identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Peeters, 2005.

Sunar (Mehmet), *Cauldron of Dissent: a Study of the Janissary Corps, 1807-1826*, Ph.D. Diss., Binghamton SUNY University, 2006.

Tamdoğan (Işık), *Les Modalités de l'urbanité dans une ville ottomane : les habitants d'Adana au XVIIIe siècle d'après les registres des cadis*, Ph.D. Diss., EHESS, Paris, 1998.

Tamdoğan (Işık), "Le quartier (*mahalle*) de l'époque ottomane à la Turquie contemporaine," *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* 10, 2004, p. 123-125.

Tamdoğan (Işık), "*Sulh* and the 18th-Century Ottoman Courts of Üskudar and Adana," *Islamic Law and Society* 15, 2008, p. 55-83.

Tamdoğan-Abel (Işık), "Les *han*, ou l'étranger dans la ville ottomane," *in* François Georgeon, Paul Dumont eds., *Vivre dans l'Empire ottoman: sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 319-334.

Tamdoğan-Abel (Işık), "Les relations de voisinage d'après les livres de morale ottomans (XVI[e]-XVIII[e] siècles), *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* 10, 2004, p. 167-177.
Tekin (Zeki), "Beggars in the Ottoman Empire," *in* Kemal Çiçek ed., *The Great Ottoman-Turkish Civilization -II- Economy and Society*, Ankara, Yeni Türkiye, 2000, p. 750-764.
The Seyahatname of Evliya Çelebi — Book One: Istanbul (facsimile of Topkapı Sarayı Bağdad 304), ed. Şinasi Tekin, Gönül Tekin, Cambridge MA, Harvard University Press, 1993.
Tucker (Judith E.), *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
Tuğ (Başak), *Politics of Honor: the Institutional and Social Frontier of "Illicit" Sex in Mid-18th-Century Ottoman Anatolia*, Ph.D. Diss., New York University, 2009.
Tuğ (Başak), "'Habitual' Violence, Legal Surveillance and Punishment in 18th-Century Anatolia," unpublished paper presented at the 18th-Century Crossroads in Ottoman Studies Workshop, Central European University, Budapest, May 26-28, 2011.
Vatin (Nicolas), "La relégation dans l'Empire ottoman (troisième quart du XVI[e] siècle)," *in* Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser, Christophe Pébarte eds., *Le Monde de l'itinérance dans la Méditerranée de l'Antiquité à l'Époque moderne*, Paris, Ausonius, 2009, p. 581-618.
Yılmaz (Fikret), "Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı," *Toplumsal Tarih* 220, Apr. 2012, p. 22-31.
Zandi-Sayek (Sibel), *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2012.
Zarinebaf (Fariba), *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2010.
Ze'evi (Dror), *An Ottoman Century: the District of Jerusalem in the 1600s*, Albany, SUNY Press, 1996.
Ze'evi (Dror), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2006.
Zilfi (Madeline C.), *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.
Zilfi (Madeline), "Whose Laws? Gendering the Ottoman Sumptuary Regime," *in* Suraiya Faroqhi, Christoph Neumann eds., *Ottoman Costumes: from Textile to Identity*, Istanbul, Eren Yayınları, 2004, p. 125-141.

Shirine Hamadeh, *Les rues "chaudes" : espace et ordre moral dans l'Istanbul du XVIIIe et du début du XIXe siècle*

Le présent article tente de percevoir la conception de l'ordre et du désordre dans l'Istanbul des années 1720-1840, avant la première apparition juridique et institutionnelle des questions urbaines à la suite des *Tanzimat*. Il est essentiellement axé sur les populations flottantes dans la vie desquelles la rue jouait un rôle important : les mendiants, les célibataires et les prostituées. Il soutient que les pratiques et les langages de l'ordre public visant ces groupes étaient fondés sur la conviction que la régulation de l'espace pouvait être à l'origine de l'établissement de l'ordre moral et social souhaité.

Shirine Hamadeh, *Mean Streets: Space and Moral Order in Early Modern Istanbul*

This essay attempts to understand how order and disorder were conceived in Istanbul between 1720 and 1840, before urban matters began to acquire legal and institutional clarity following the *Tanzimat* reforms. It focuses on floating populations in whose lives the street played a significant role: beggars, bachelors, and prostitutes. It argues that the practices and languages of urban order that targeted these groups hinged on the belief that the regulation of space could produce a desired social and moral order in the city.

THE *VEFĀ'IYYE*, THE BEKTASHIYYE AND GENEALOGIES OF "HETERODOX" ISLAM IN ANATOLIA: RETHINKING THE KÖPRÜLÜ PARADIGM

THE KÖPRÜLÜ PARADIGM AND ITS DISCONTENTS

The early 20th-century historian Fuad Köprülü (1890-1966) was Turkey's first eminent historian whose many views on Turkish religious and literary history, shaped by the nationalist currents of his time, became paradigmatic in the field.[1] Since Köprülü, scholars have been apt to link various aspects of Anatolian religious history directly to Central Asia, the Turks' ancestral homeland. This inclination is most prominent in the study of so-called Turkish folk Islam and what is assumed to be its primary manifestation today, namely the Kizilbash/Alevi communities and the kindred Bektashi order.[2] Köprülü connected Turkish folk Islam, by

Ayfer Karakaya-Stump, Assistant Professor, College of William and Mary, Lyon G. Tyler Department of History, P.O. Box 8795, Williamsburg, VA 23187-8795, USA.
akstump@wm.edu

[1] This paper was presented at the "Alevi-Bektashi Communities in the Ottoman Realm: Sources, Paradigms and Historiography" conference co-organized by Boğaziçi and Harvard universities in Istanbul, in December 2011. An earlier version was read at the Indiana University "Turks and Islam" conference, in September 2010. It draws on my Ph.D. dissertation (*Subjects*, see *infra*, bibliographical references).

[2] Alevi communities, together with the Bektashi order, constitute the largest sectarian minority in Turkey. They make up 15-25% of the country's population, with smaller pockets of related groups in the Balkans and Iraq. The Alevis, historically known as Kizilbash, were followers of Shah Ismail, the hereditary shaykh of the Safavi Sufi order and founder of the Safavid dynasty in 1501, and share in common with the Imami Shi'is an attachment to the Twelve Imams, consisting of Imām 'Alī and his eleven successors descending in the same line. Nevertheless, they are clearly set apart from mainstream

Turcica, 44, 2012-2013, p. 279-300. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988853

definition "syncretistic" and "heterodox," with pre-Islamic Turkish religions, envisaging a direct continuity between the two. More specifically, he associated Turkish folk Islam with Central Asian shamanism as preserved and transmitted under the cloak of popular Sufism, in particular that of the Central Asian Yeseviyye order.

According to Köprülü, the main conveyors of this undifferentiated folk religion were the nomadic Turkmen tribes who persisted in their attachment to their ancient shamanistic beliefs and practices even as they nominally converted to Islam and later migrated to Anatolia, and who thus remained oblivious to the orthodox version of religion and its cosmopolitan high culture which took root among their settled compatriots.[3] Such deviant movements as popular Shiʿi and esoteric (*baṭinī*) currents found fertile ground among the nomadic Turkmens, purportedly because of these movements' doctrinal simplicity and because of the Turkmens' inherent syncretistic disposition. The picture was completed by the heterodox Turkmen religious leaders, called *baba*s and *dede*s, who were conceived by Köprülü as successors to the pre-Islamic shaman/bards (*kam-ozan*), now appearing under a Sufi garment. These Turkmen *baba*s were the instigators of the 13th-century Baba'ī revolt – according to Köprülü the seminal event in the development of Anatolian heterodoxies – the legacy of which was taken over by the dervish group known as the Abdāls of Rūm who eventually passed it on to the Bektashis.

Köprülü's binary framework based on a rigid separation between high and low Islam, and his conception of a timeless and insular heterodox tradition transferred by the Turkmen nomads from Central Asia to Anatolia, and inherited in its new home by successive heterodox circles

Shiʿis by the heavy doses of mysticism that mark their teachings, by their antinomianism with regard to formal aspects of normative Islam, and by their distinct liturgy, the *cem,* attended by both men and women, where hymns by mystical poets including Ḫatā'ī (pen name of Shah Ismāʿīl) are recited. Köprülü, notably, does not delve into the Safavi connection of the Kizilbash/Alevis in his works, rendering them simply as lay disciples of the Bektashiyye.

[3] Köprülü's first major work, in which he established a direct connection between Central Asian and Anatolian literary and religious traditions on the basis of a study of the seminal figures of Aḥmed Yesevī and Yunus Emre, was *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (see *infra*, bibliographic references). In this book Köprülü questioned the historicity of Bektashi claims to Yesevī ancestory, but later he changed his opinion, treating the Bektashiyye as the primary heir of the Yesevī legacy in Anatolia; see Köprülü, "Aḥmed Yesevî." For Köprülü's basic narrative on the development of Islam and Turkish Sufism in Anatolia, see *id*., "Anadolu'da İslâmiyet." Specifically for his views on shamanistic influences in Yesevī and Bektashi origins, see *id*., "Bektaşiliğin Menşeleri,"; *id*., *Influence*.

within a linear evolutionary scheme, shaped the direction of future studies on popular religion in Anatolia. The two major representatives of the Köprülü paradigm, I. Mélikoff[4] and A. Y. Ocak,[5] followed Köprülü's example, treating Kizilbash/Alevism, in conjunction with Bektashism, as the main expression of Turkish folk Islam, further elaborating on Köprülü's basic thesis, discerning additional evidence in Alevi-Bektashi hagiography and lore in the shape of nature cults and miracle motifs associated with shamans in pre-Islamic times. The works of Mélikoff and Ocak, and through them the Köprülü paradigm (albeit in a simplified and further ethnicized fashion), attained a wide circulation, especially among Alevi-Bektashi communities in the aftermath of the Alevi cultural revival of the late 1980s and early 1990s.[6] The subsequent extensive dissemination of the notion of Alevi-Bektashi culture as a natural extension of the Central Asian Yesevī tradition and a repository of the pre-Islamic Turkish culture also has had a major impact on the related groups' self-perception and understanding of their own histories. Notwithstanding large numbers of Kurdish and Zaza-speaking Kizilbash/Alevis, who were rendered as "assimilated Turks" within a nationalist framework, a flood of popular publications have over and over again detected shamanistic imprints in the religious and cultural traditions of the present-day Alevi-Bektashi communities, thereby confirming their authentic Turkish origins.[7]

While the Köprülü paradigm still holds sway in the field and awaits a systematic and comprehensive reassessment, several scholars have been taking aim, directly or indirectly, at its conceptual foundations. These scholars have variously cast doubt on the two-tiered model of religion based on an assumed impermeable boundary between high and low Islam; have questioned the aggregation under the heading of "folk religion" of various distinct religious movements without proper historical

[4] Of Mélikoff's numerous articles related to the subject, see, for example, "Le problème;" "Recherches." For her most recent summation of her findings and arguments, see *Hadji Bektach*; for a critical review, see Algar, "Review".

[5] See, most importantly, his *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*; *Babaîler İsyanı*; *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik*; and his collection of essays, *Türk Sufiliğine Bakışlar*.

[6] The publication in Turkish of Mélikoff's collected articles in 1993 played a particularly crucial role in bringing about the wide circulation of the idea of Alevism as Islamicized shamanism within Turkey: *Uyur İdik Uyardılar*.

[7] For a brief overview of competing discourses on Alevism following the Alevi Cultural revival, see Vorhoff, "The Past."

contextualization, and the deployment of survival theories and the idea of "insufficient Islamization" for their explication; and have disputed the objectification as taxonomic tools of such normative concepts as "heterodoxy" and "syncretism."[8]

To some extent taking my cue from these insightful conceptual interventions, I propose in this paper a reexamination of the Köprülü paradigm primarily on empirical grounds. I will do so in light of newly surfaced Alevi documents, complemented by some recently discovered archival evidence, which contest the Köprülü paradigm with regard to its assumption of Yesevī origins of Kizilbash/Alevism and to the extent it uses that assumption to attribute the primary constitutive role in the make-up of popular religion in Anatolia to nominally Islamic or pre-Islamic Central Asian religious traditions. These new empirical findings disclose, among other things, an extensive presence in late medieval Anatolia of the Iraqi-born Vefā'ī order, and a historical affinity between this order and a large web in Eastern and Central Anatolia of Kizilbash/Alevi saintly lineages, known as *ocak*s (lit. hearths), whose members, the *dede*s or *pir*s (lit. elder), function as spiritual leaders of the Kizilbash/Alevi communities.

The Vefā'iyye is not a complete novelty in the field of Turkish/Ottoman history, as scholars have long been aware of a few prominent Sufis affiliated with the Vefā'iyye in the circle of the early Ottoman rulers. Among them are Shaykh Ede Bali (1206-1326), who interpreted 'Os̱mān Beg's famous dream foretelling the grandeur of the Ottoman Empire, and Geyikli Baba, who accompanied 'Os̱mān's son and successor Orḫan during his siege of the city of Bursa. Moreover, the famous Ottoman chronicler, 'Āşıḳpaşazāde, traced his family origins to Baba İlyās, a Vefā'ī shaykh who led the mid-13th-century Baba'ī Revolt against the reigning sultan of the Anatolian Seljuks.[9] Notwithstanding these few well-known cases, however, there are no known narrative sources from before the late 15th century that allude to any Vefā'ī presence in Anatolia, and the late-15th and 16th-century Ottoman sources that speak of

[8] Kafadar, *Between two Worlds*, esp. p. 53-54; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, p. 4-11; DeWeese, *Islamization*, esp. p. 17-39; *id.*, "Foreword;" Wolper, *Cities*, p. 4-7; Yürekli Görkay, *Legend*, esp. Introduction; Dressler, "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality."

[9] "*Ben ki faḳīr Dervīş Aḥmed 'Āşıḳīyem ibni Şeyḫ Yaḥya ibni Şeyḫ Süleymān ve ibni Bali sulṭanü'l-'ālī 'Āşıḳ Paşayam ve ibni mürşidü'l-āfāḳ Muḫliṣ Paşayam ve ibni ḳuṭbü'd-devrān Baba İlyās, ḫalīfetü's-Seyyid Ebü'l-Vefā' Tācü'l-'ārifīn*": *'Āşıḳpaşazāde Tārīhi*, henceforth *Apz*.

Vefāʿī connections of Ede Bali, Geyikli Baba and Baba İlyās do so only briefly and in passing.[10]

The newly surfaced Alevi documents, on the other hand, indicate that these individual cases are only tip-of-the-iceberg representatives of a much more pervasive Vefāʿī presence in Anatolia which cut across social, political and even sectarian divisions. The story of the Vefā'iyye began with its eponym, Ebü'l-Vefā' Tācül-ʿArifin el-Baġdādī (Abu'l-Wafāʿ Tāj al-ʿĀrifīn al-Baghdādī), in 11th-century Iraq, but the Iraqi branch of the order soon faded away, leaving behind no visible imprints. However, various offshoots thrived in Anatolia from the late 12th or early 13th centuries on. Of these, a relatively extensive Vefāʿī network in eastern Anatolia came to constitute one of the major building blocks of the Kizilbash movement through the course of the late 15th and early 16th centuries.

The surprising scarcity of traces of the Vefā'iyye in the narrative sources despite this important place it apparently occupied in Anatolian religious history is at least partially caused by the later conflation of the order's legacy with that of the Bektashi tradition as it was configured within a Yesevī framework in the classical Bektashi hagiographic literature.[11] It is significant in this regard that F. Köprülü attributed Yesevī origins to Turkish folk Islam in the absence of sufficient factual evidence of a sizeable Yesevī presence in medieval Anatolia,[12] and primarily on the authority of the late 15th century hagiographic vita of Ḥācī Bektaş, the *Velāyetnāme*, which portrayed the saint as a disciple of Aḥmed Yesevī, the eponym of the Yesevī order, and the accounts of the 17th-century Ottoman traveler Evliyāʿ Çelebi, whose assimilation of various Bektashi saints to the Yeseviyye was probably a reflection of related Bektashi claims which must have been well-established at the time.[13]

[10] Regarding individual Vefāʿī dervishes in pre- and early-Ottoman Anatolia, see Gölpınarlı, *Yunus Emre*, p. 17-50; İnalcık, "How to Read 'Āshıḳ Pasha-zāde's History;" Kafadar, *Between two Worlds*, p. 74, p. 128-129; Ocak, *Babaîler İsyanı*, p. 74-76; Elvān Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, p. xxvi-xxx. Based on these figures, the first scholar to note the potential importance of the Vefā'iyye for medieval Anatolian history was Gölpınarlı, *Yunus Emre*, followed more recently by Karamustafa, "Early Sufism."

[11] For the Bektashiyye's incorporation of various orders and dervish groups under its banner during the process of its full-fledged establishment, see Karamustafa, "*Ḳalenders*;" however, Karamustafa does not include the Vefāʿī order in his discussion.

[12] This point was earlier made in Karamustafa, "Yesevîlik."

[13] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, see esp. p. 46-59 and p. 108-118.

ALEVI DOCUMENTS: THE VEFĀ'Ī *IJĀZA*S

The Alevi documents upon which this paper chiefly draws have come to light relatively recently, following the so-called Alevi cultural revival of the late 1980s and early 1990s. For centuries, they have been kept hidden away from outsiders' gaze in the private collections of Alevi *dede*/*pir* families as certification of their sayyidhood, or descent from the Prophet Muḥammad (through his daughter, Fāṭima, and son-in-law, 'Alī ibn Abī Ṭālib), a claim which also forms the basis of these families' *ocak* status. Among the Alevi documents are included genres that are associated with the Sufi and Shi'i milieux, including *shajara*s, or sayyid genealogies; *ijāza*s (Turk. *ijāzetnāme*), or Sufi diplomas; *ḫilāfetnāme*s, or Sufi diplomas concerning appointments to the position of *ḫalīfe*; and *ziyāretnāme*s verifying their holders' visits to Shi'i/Alevi sacred sites, as well as a variety of other documents relating to more worldly matters. Spanning a long period of time, from the late-14th to the mid-20th centuries, the Alevi documents variously use Arabic, Persian and Turkish with some containing a polyglot content. They have often reached us not in their initial compilations, but as later-made copies of the physically deteriorated originals, and sometimes embedded in long scrolls comprising multiple, at times undated, documents or document fragments.

Among the Alevi documents, the most relevant to the paper at hand are about a dozen or so *ijāza*s of the Vefā'ī order, all in Arabic, which collectively constitute the oldest cluster. With the exception of two from the second half of the 15th century and another undated one reframed as a *shajara* in the 19th century, all the extant Vefā'ī *ijāza*s date from the 16th century. In a few cases, we are fortunate to also have additional copies of the same original made at different times, variations among which allow us to observe shifting cultural and religious preferences as the Vefā'iyye evolved and eventually coalesced with the Kizilbash movement. A second set of Alevi documents that relate to our current discussion are *shajara*s tracing back to Ebü'l-Vefā' Tācü'l-'Ārifīn, the eponym of the Vefā'iyye whose own pedigree reaches the Prophet Muḥammad through his great grandson Zayn al-'Ābidīn. These *shajara*s, mostly from the 18th and 19th centuries, were issued or renewed by the *naqīb al-ashrāf* (Turk. *naḳībü'l-eşrāf*) in Karbala, who relied as evidence of sayyidhood either on the testimony of two or more witnesses or on the authority of formerly granted *shajara*s. Occasionally in these *shajara*s, reference is also made to older Vefā'ī *ijāza*s for verification of claims of

sayyidhood, or the *shajara*s themselves are *ijāza*s reconfigured as such with the omission of irrelevant parts of the text and the updating of the genealogical trees.[14]

One of the oldest of the Vefā'ī *ijāza*s that have reached us bears the date 10 *muḥarram* 905/1499.[15] Issued by one Sayyid Muḥammad b. Sayyid Ibrāhīm, it was granted to Shaykh Muḥammad b. Shaykh Ḥasan al-Ġarḳīnī on the occasion of his elevation to the position of *khalīfa* (Turk. *ḫalīfe*) with authority of initiation into the Vefā'iyye order. The text includes the entire Vefā'ī chain of initiation reaching Imām 'Alī via Ebü'l-Vefā', as well as the genealogical tree of Ebü'l-Vefā' showing his sayyid descent. One particularly interesting feature of this *ijāza* is its prologue, in which tribute is paid – in addition to God, the Prophet Muḥammad, his family and companions, and 'Alī – to the first three Sunni caliphs, Abū Bakr, 'Umar, and 'Uthmān, as well as to a few major Shi'i/Alevi figures, including Imām Ḥusayn, Imām Ḥasan, and the two uncles of the Prophet Muḥammad, Ḥamza and 'Abbās. This particular combination of religious figures, noteworthy for its sectarian eclecticism, mirrors the evolving Vefā'ī legacy in the Anatolian context, from (nominal?) Sunnism in the context of 11th-century Iraq to a state of sectarian fluidity, or "metadoxy,"[16] in post-Mongol Anatolia, and eventually to a strident Shi'i/'Alid outlook in tandem with growing confessionalization following the Ottoman-Safavid rivalry.[17] Later efforts to

[14] For an overview of Alevi documents, see Karakaya-Stump, "Documents."

[15] Family Documents (henceforth FD) of Ahmet Rıza Kargın (d. 2007), born in the village of Dedekargın, Yazıhan-Malatya, member of the *ocak* of Dede Kargın; originals currently in the archives of Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi in Ankara. Most of the documents coming from this collection were translated in 1951 into modern Turkish by Naci Kum Atabeyli in his unpublished *Dedekargın-Karkınoğulları-Çepniler*; later published in appendix to Kışlalı, Yeşilyurt eds., *Dede Kargın Şiirler*. Translations of these documents into Turkish also appeared in Yalçın, Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler". But none of these translations is entirely reliable.

[16] Kafadar, *Between two Worlds*, p. 76. Kafadar questions the adequacy of a strict Sunni/Shi'i dichotomy, as well as the formulation of notions of orthodoxy and heterodoxy along sectarian lines when dealing with the religious history of late medieval Anatolia. He instead proposes the term "metadoxy" as a more appropriate description of the complex religious picture, especially in the frontier regions of Anatolia and the Balkans between the 11th and 15th centuries. He defines *metadoxy* as "a state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naïve and not being doxy-minded, as well as the absence of a state that was interested in rigorously defining and strictly enforcing an orthodoxy".

[17] Far from being unique, the apparent trajectory followed by the Vefā'iyye fits well with broader historical patterns of Islamic piety. During the lifetime of Ebü'l-Vefā', in the 11th century, Sufism typically functioned within a Sunni framework. The period following

erase traces of past Sunni affiliation and/or sectarian metadoxy can occasionally be detected in cases of multiple copies of a single *ijāza* made at different dates. For example, the two otherwise nearly identical copies of an *ijāza*, dated *dhu'l-ḥijja* 855/1451 and *dhu'l-ḥijja* 990/1582, are differentiated from one another in terms of their prologues; while the older one mentions the names of the first three Sunni caliphs, the later omits them, instead paying tribute to the Twelve Imāms. Similarly in the latter, we see that the name of Sayyid Minā' al-Ḍīn 'Uthmān is modified to Sayyid Qasim.[18]

Overall, these and other Vefā'ī *ijāza*s, when studied in combination with the rest of the documents of individual *dede* families and their oral histories, leave little doubt about the historical affinity of a number of prominent Alevi saintly lineages with the Vefā'ī order. They indicate that, from the second half of the 15th century onwards, multiple branches of the Vefā'ī order in Eastern Anatolia came to be assimilated under the common flag of the messianic Safavi movement, gradually losing their independent order structures, and evolving into distinct components of the Alevi *ocak* system. The existing Vefā'ī *ijāza*s were subsequently rendered obsolete relics of past history, valued from then on solely as documentation of the related *dede* families' sayyid descent and/or *ocakzade* status.

THE ALEVI *OCAK*S OF VEFĀ'Ī ORIGIN

The historic stronghold of Vefā'ī cum Kizilbash *ocak*s was the upper Euphrates basin and its environs stretching from Malatya to Erzincan and from Sivas to Elazığ, regions with the highest concentration of Alevi communities in modern times. Among these *ocak*s were the Dede Kargıns, whose area of influence extended southward from the western

the mid-13th century Mongol invasions, however, witnessed the absorption of strong Shi'i/'Alid influences by mystical orders in general, including apparently the Vefā'iyye. Of course, the possibility of a distortion in the sources regarding the sectarian affinity of Ebü'l-Vefā', or his having practiced *taqiyya* (pious dissimulation) like many other Shi'is, cannot be entirely dismissed, although at this point we have no concrete evidence pointing to either of these possibilities.

[18] FD of Muharrem Naci Orhan (d. 2010), born in the village of Mineyik (Kuyudere), Arguvan-Malatya, member of the *ocak* of Imam Zeynel Abidin.

side of the Euphrates basin; and two *mürşid* lines,[19] including the Ağuiçens and the *ocak* of Imām Zeynel Abidin, and the affiliates of these, who mainly inhabited the region stretching northward and eastward from the opposite side of the Euphrates River.

Of all the Alevi *ocak*s, the *ocak* of Dede Kargın is the one whose history is best documented. Its eponym, Dede Ġarḳīn, is mentioned in the 14th-century *Menāḳıbu'l-ḳudsiyye* by Elvān Çelebi, where he appears as an eminent Sufi shaykh closely affiliated with Baba İlyās al-Khorāsānī, the leader of the 13th-century Baba'ī revolt. The family documents of the *ocak* suggest that the Dede Kargıns, just like Baba İlyās, had Khorasanian origins, more specifically that they had historical links with the well-known sayyids of Tirmidh.[20] While it is not clear when they first arrived in Anatolia, it seems probable that they entered the peninsula from the south, possibly via Aleppo, a region historically known for its large Turkmen population, as well as for having a Vefā'ī presence until at least the mid-16th century.[21]

Several sources, when taken together, indicate a continuous presence of the Dede Kargıns and their disciple communities, probably mostly of Turkmen origin, in southeastern Anatolia since late medieval times. In addition to Elvān Çelebi's *Menāḳıbu'l-ḳudsiyye*, which portray Dede Ġarḳīn as one of the proponents of the 13th-century Baba'ī Revolt headquartered in this region, the hagiographic vita of Ḥācī Bektaş, *Velāyet-nāme,* put into writing in the late 15th century, reports an anecdote involving some disciples or descendants of Dede Kargın (*Dede Garkın oğulları*) in Ẕu'l-ḳadirli, historically comprising the provinces of Malatya, Maraş, and surrounding areas.[22] Archival evidence and family documents that become available from the early 16th century on confirm the Dede Kargıns' long-standing connection with the southeastern provinces. According to Ottoman tax registers for 914/1518, in the district of Berriyecik in the province of Mardin there was a relatively sizeable village

[19] Each Alevi community, whether defined on the basis of a village or a tribe, or a subsection of either of the two, is attached to a particular saintly lineage, or *ocak*. Members of these *ocak*s, the *dede*s or *pir*s (lit. "elder"), function as the religious leaders of their respective *talib* (disciple) communities. The *ocak*s are in turn connected to one another in a loosely hierarchical structure, with certain ones being recognized as the *mürşid ocak*s (supreme spiritual guides) within the *ocak* network of particular regions.

[20] FD of Ahmet Rıza Kargın; for a detailed discussion of the related documents, see Karakaya-Stump, *Subjects*, p. 69-70. For the Tirmidhī sayyids, see Barthold, "Tirmidh."

[21] Watenpaugh. "Deviant Dervishes."

[22] *Vilâyet-nâme*, p. 21-22.

by the name of Dede Ġarḳīn, which had a *zāviye*, whose foundation clearly pre-dated the establishment of Ottoman rule in the region.[23] Furthermore, before the arrival of the Ottomans, a major branch of the Dede Kargıns had already settled in the village of Bimare (*Bīmāre*), located according to the Ottoman land survey register of Malatya from 967/1560 in the district of Keder Beyt (today part of the district of Akçadağ). Dede Kargıns in Bimare were recognized by the Mamluks as sayyids and dervishes and were given certain tax privileges which the Ottomans later affirmed and continued when they conquered the region from the Mamluks.[24] By the middle of the 16th century, the Dede Kargıns' sphere of influence in the region was extensive. In a scroll found among the documents of the *ocak*, dated *ramaḍān* 963/1556 and *rajab* 971/1564, there is a list of over 125 villages and of several tribes affiliated with the Dede Kargıns.[25] The overwhelming majority of villages listed are included in the Ottoman land surveys from the 16th century. When mapped, the locations of these villages indicate that the neighboring districts of Akçadağ, Keder Beyt, Subadra, Arguvan, Kasaba, Pağnik, Muşar, and Cubaş, all of them – with the exception of Muşar – situated to the west of the Euphrates River, made up a relatively

[23] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD #64, 924/1518, 363, also cited in Bülbül, *XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, p. 121, p. 142.

[24] Yinanç, Elibüyük, *Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri*, p. 140. A synopsis of the *fermān* dated 930/1524, a deteriorated copy of which is found among the Dede Kargın documents, is included under the entry of the village of Bīmāre located in Keder Beyt. It talks of three individuals with the titles "dervish", "sayyid" and "shaykh," who were most likely ancestors of the Dede Kargıns; the *fermān* was issued to confirm their tax privileges, which they had had since Mamluk times: "*ḥāliyā ol vilāyet* (Malatya) *mücеddeden yazılup defter oldukda ḳarye-i Bīmāri'de Baba*(?) *Ġarḳīn*(?) […] *hümāyunuma gelüp Dervīş 'Alī ve Seyyid Nu'mān ve Şeyh 'İsā nām-ı güzīneler ṣāliḥ ve mütedeyyin kimesneler olup 'araḳ-ı cebīneleri ile zindegānī idüp āyendeye ve revendeye ḫiẕmet idüp eyyām-ı Çerākiseden fetḥ-i ḫāḳānīye gelinceyek 'örfler olan yirler ve eger 'öşr-i şer'ī ve 'örfīyi edā idüp resm-i çiftden ve 'ādet-i āġnāmdan ve nüzūldan ve* […] *'avarıż-ı dīvāniyye*(?) *ve tekālīf-i pādişāhiyyeden <mu'āf> ve müsellemlerine*(?) *olageldükleri sebebden sābıḳā defter-i cedīd mu'āf ve müsellemlerin ḳayd olundılar,…*": FD of Ahmet Rıza Kargın.

[25] The list is followed by a note in Turkish to the effect that these disciple communities were obliged to provide *ocak* members three okes of butter and three sheep annually: "*Cümle-i meẕkūrūnlaruñ üçer yaşar ḳurbān ve neẕr-i zekāt evlād-ı evlād ve daḫi her kim bunuñ düşelgesine ṭama' eyleye la'net ibni la'netdür. Ḳānūn-i Dede Ġarḳīnī çırāḳ ve ḳurban* […] *her ev başına yılda üç nügi yağ ve üç yaşar ḳurbān ḳadīmü'l-eyyāmdan ilā yevminā hāẕāya dek meẕkūr Dede Ġarḳīn'e 'āiddür ve rāci'dür, kimesne māni' olmaya…*": FD of Ahmet Rıza Kargın.

well-defined region within the province of Malatya where the Dede Kargıns were influential.[26]

In contrast to the Dede Kargıns, whose area of influence extended southwest from the western side of the Euphrates basin, the other group of Alevi *ocak*s of Vefāʻī origin, including the Ağuiçens and the *ocak* of Imām Zeynel Abidin and their affiliates, inhabited the mainly Kurdish and Zaza-speaking region stretching northward and eastward from the opposite side of the Euphrates river. Even though the earliest written documents locating *dede*s affiliated with these *ocak*s in this region date to the early 17th century, it is more likely that their links to the area go back even further. These two *ocak*s appear to have migrated into Anatolia directly from Iraq, the cradle of the Vefā'iyye, and are recognized in their respective territories as *mürşid ocak*s, which means that they occupy the apex of the regional Alevi *ocak* hierarchy. They must owe this status to their descent from the progeny of Sayyid Khāmis, a nephew and one of the seven adopted sons of Ebü'l-Vefāʻ Tācü'l-'Ārifīn. The extant Vefāʻī *ijāza*s suggest that the authority of the *silsila* descending from Sayyid Khāmis was recognized at some point in the past by all *dede* lineages with a Vefāʻī affiliation, including the Dede Kargıns. These documents further reveal that a certain Sayyid Muḥammad b. Sayyid Ibrāhīm, one of the ancestors of the Zeynel Abidin *ocak*, was still actively issuing Vefāʻī *ijāza*s in eastern Anatolia well into the first half of the 16th century. But the lack of any new Vefāʻī *ijāza*s after him among the extant Alevi documents, suggests that by the end of his tenure as the head of the order, the merger of the Vefā'iyye with the Kizilbash milieu was more or less complete.

Despite all these documents coming from Alevi *dede/pir* families, however, no deliberate memories of this Vefāʻī past seem to have been preserved in the Alevi oral tradition, except some faint traces. The erosion of Vefāʻī memory, although being to some extent a natural corollary of the fusion of the Vefā'iyye with the larger Kizilbash milieu, also involved the absorption of the Vefāʻī legacy into that of the Bektashi tradition. This point can best be illustrated by looking at the assimilation into Bektashi lore of some historical figures whose Vefāʻī identity we can ascertain, thanks to some archival sources, as exemplified in the next section.

[26] See Kum Atabeyli, "Dede Kargın-Karkınoğulları," p. 137-138, for a list of the villages and communities given in the document.

During the reign of Bāyezīd II, 'Āşıḳpaşazāde's disciple and son-in-law Sayyid Velāyet, who shared his father-in-law's Vefā'ī heritage, commissioned one of his own disciples to translate from Arabic into Turkish the *Menāḳıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefā'*, the hagiographic vita of the founder of the Vefā'ī order.[27] To this Turkish translation was added an introduction focusing on Ede Bali, the Sufi shaykh who, as we learn from Āşıḳpaşazāde's chronicle, interpreted the founding dream of the Empire. The introduction, in addition to reiterating Āşıḳpaşazāde's claim concerning Ede Bali's legendary role in the formation of the Empire, further highlights the shaykh's Vefā'ī identity.[28] No other source, before or after, mentions Ede Bali's affiliation with the Vefā'iyye.

Along with the extra introduction, the timing of this translation project is noteworthy. It cannot simply be a coincidence that it chronologically overlapped with the textualization of the Bektashi hagiographic works, which collectively attribute to the Bektashiyye the leading Sufi role in the drama of early Ottoman history by fashioning the Bektashi dervishes in close company with the early Ottoman rulers and *ghazi*s. It is very likely that the labors of 'Āşıḳpaşazāde and Sayyid Velāyet to create a written record of the contributions of the Vefā'ī dervishes, especially that of Ede Bali, to the state-building enterprise of 'O̱smān and his descendants were a response to the Vefā'iyye's fading memory from the Ottomans' historical consciousness concurrent to the rise of the Bektashiyye in this period as the sole claimant of the Ottoman frontier Sufi/dervish ethos. We can read within this same framework 'Āşıḳpaşazāde's polemical remarks concerning Ḥācī Bektaş, around whose cult the Bektashi order took shape. He portrays Ḥācī Bektaş as an ecstatic dervish, incapable of establishing an order and dismisses entirely the possibility that he met any of the Ottoman *beg*s or was involved in the creation of the Janissary corps. 'Āşıḳpaşazāde asserted that, upon arriving in Anatolia,

[27] *Menāḳıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefā'*, Süleymaniye Library, Murad Buhari, MS #257, henceforth Menāḳıb-Turkish. Sayyid Velāyet's familial Vefā'ī connection is noted in the introduction as such: "*Ḥażret-i Seyyid Velāyet'üñ babası Seyyid Aḥmed* [bin] *Seyyid İsḥāḳ bin Seyyid 'Allāme'd-dīn bin Seyyid Ḫalīl bin Seyyid Cihāngīr ibn Seyyid Pīr Ḥayāte'd-dīn. Ḥażret-i Tācü'l 'ārifīn anı oğul edinmişdür ve hem iki ḳardaş 'iyālleridür,...*" (*ibid,* fol. 5a).

[28] Menāḳıb-Turkish, fols. 2a-3b.

Ḥācī Bektaş went straight to Sivas to see Baba İlyās, a Vefā'ī shaykh, thus implicitly acknowledging the latter's seniority and eminence.[29]

Notwithstanding 'Āşıḳpaşazāde's and Sayyid Velāyet's efforts, Ebü'l-Vefā' Tācü'l-'Ārifīn and his order, the Vefā'iyye, are rarely encountered in general histories of Islamic mysticism. According to his hagiography, our main source on the topic, supplemented by a few other Sufi biographical dictionaries,[30] Ebü'l-Vefā' al-Baghdādī (417/1026-501/1107) was an Iraqi by birth, and spent virtually his entire life in and around Baghdad. His real name was Muḥammad. His father, also named Muḥammad, was a descendant of Imām Zayn al-'Ābidīn. Escaping the persecution against sayyids, the father of Ebü'l-Vefā' settled among tribal Kurds and married a Kurdish woman; it was into this marriage that Ebü'l-Vefā' was born. Known also by the *nisba* al-Kurdī, Ebü'l-Vefā' was thus partially of Kurdish origin, grew up among Kurds, and spoke only Kurdish, until when, one day, the Prophet appeared to him in a dream and miraculously taught him Arabic.[31] Although married, he remained celibate throughout his entire life and had no biological offspring. His spiritual legacy was passed down through his seven adopted sons, many of whom were his blood relatives. One of them was Sayyid Khāmis, who was the biological son of Ebü'l-Vefā''s brother Sayyid Ghānim. He appears in the Alevi documents as the biological ancestor of a group of related Alevi *mürşid ocak*s in Eastern Anatolia, including most importantly the aforementioned Ağuiçens and the *ocak* of Imam Zeynel Abidin.

According to his hagiography, Ebü'l-Vefā' had hundreds of thousands of followers coming from different regional, ethnic, and social backgrounds – so much so that the contemporary Abbasid caliph, intimidated by the vast number of his devotees, summoned him to Baghdad to have his orthodoxy tested in the presence of 40 leading members of the ulama.[32] Even though he ended up being exonerated by the end of the trial, multiple anecdotes in his hagiography illustrate that Ebü'l-Vefā' and his

[29] *Apz*, p. 237-238. Ḥācī Bektaş' involvement with the Baba'ī milieu raises the issue of his own Vefā'ī affiliation, as suggested, for example, in the 14th-century hagiography of the famous Mevlānā Celāleddīn-i Rūmī: Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī, *Manāḳib*, vol. 1, p. 381. Though relevant, a detailed discussion of this issue is beyond the immediate limits of this paper.

[30] Aside from the hagiography, the most important source on Ebü'l-Vefā' is *Tiryāq al-muḥibbīn fī ṭabaqāt khirqat al-mashāyikh al-'Ārifīn* by Taqī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Muḥsin al-Wāsiṭī (d. 1343), henceforth: *Ṭabaqāt -Wāsiṭī*.

[31] Menāḳıb-Turkish, fols. 14b-15a.

[32] *Ibid*., fols. 27b-29b.

followers were engaged in ritual practices which were suspect in the eyes of the orthodox ulama, such as *samā'* and religious ceremonies attended by both men and women.[33] Yet Ebü'l-Vefā' is also emphatically described in his hagiography as a Sunni keenly opposed to the Shi'is.[34] Considering the period in which Ebü'l-Vefā' lived, mainly the 11th century, his portrayal as a Sunni comes as less of a surprise, for Sufism in this era was mainly a Sunni phenomenon.[35] The lifetime of Ebü'l-Vefā' also coincided with the formative period of the major *ṭarīqa* lines. Though none are counted among the main orders, in the literature we come across multiple orders with the name Vefā'iyye. Of these, the only one linked to Ebü'l-Vefā' al-Baghdādī is called Shunbukīyya-Vefā'iyye, a double name derived from Ebü'l-Vefā' and his shaykh, al-Shunbukī, which some sources associate with the Rifā'īyya order despite the fact that Aḥmad al-Rifā'ī (1106-1182) lived after Ebü'l-Vefā'.[36]

Already during his lifetime, Ebü'l-Vefā''s network of followers appears to have expanded beyond Iraq, into regions as far apart as Lebanon and Bukhara. Later Vefā'ī presence is also attested in the literature in Egypt and Aleppo, as well as in Anatolia, although it is not clear when the seeds of this order were first planted in these localities.[37] While there are no narrative sources from before the late 15th century alluding to any Vefā'ī presence in Anatolia, thanks to two Arabic *waqfiyya*s (Turk. *vakfiyye*), deeds of trust for a pious foundation, discovered and published by

[33] For communal rituals attended by both men and women, see the anecdote recounted in Menāḳıb-Turkish, fols. 101a-102a, according to which the caliph, as a sign of his distrust of the orthodoxy of Ebü'l-Vefā', sends large amounts of wine to be consumed during communal rituals. However, Ebü'l-Vefā' miraculously transforms the wine into butter and honey and subsequently counters the caliph's move by sending him a cup containing a piece of fire (representing men's lust) and some cotton (representing women's sensuality) with a piece of ice between. The ice (representing the shaykh's spiritual power) prevents the cotton from catching fire.

[34] In various anecdotes, Ebü'l-Vefā' is shown as actively opposing Shi'is, called Rāfiżīs, and upholding the legitimacy of the first three Sunni caliphs; see, for example Menāḳıb-Turkish, fols. 59a-60a. According to *Ṭabaqāt-Wāsiṭī*, Ebü'l-Vefā' belonged to the Shāf'ī *madhhab* (legal school), while Menāḳıb-Turkish claims that he did not adhere to any *madhhab* exclusively, instead choosing to follow one of the four Sunni schools on different issues: fol. 10a.

[35] See n. 17 for an elaboration on this point.

[36] *Ṭabaqāt-Wāsiṭī*, p. 7; Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 281.

[37] A *zāwiya* affiliated with the Shunbukiyya-Vefā'iyye, founded in Cairo in 1526 is mentioned in Trimingham, *op. cit.*, p. 281; and at least one of the close disciples of Ebü'l-Vefā', a certain Muḥammad Miṣrī, appears to be of Egyptian origin: Menāḳıb-Turkish, fol. 41a. For a 16th-century dervish in Aleppo affiliated with the Vefā'iyye, see Watenpaugh, "Deviant Dervishes."

H. Yüksel, we can now trace the settlement of Vefā'ī dervishes in Anatolia as far back as the 13th century.[38]

One of these *waqfiyya*s records the endowment established by Sultan Ġiyāse'd-dīn Keyḫusrev III (1266-1284) in *şa'bān* 672/1274 for the *zāwiya (*Turk. *zāviye*) of a certain Shaykh Marzubān located in Zara, a district of the province of Sivas. In the text of the original *wakfiyya*, Shaykh Marzubān's full name is given as "Shaykh Maḥmūd b. Sayyid 'Alī al-Ḥusaynī al-Baġdādī," his *nisba*s indicating his descent from Imām Ḥusayn and his Baghdadian origins. But we see two more *nisba*s, "al-Wafā'ī al-Ḥanafī," added to his name in a second *wakfiyya* established for his *zāwiya* in *muḥarram* 943/1536.[39] Interesting to note: this *zāwiya* is included as "*Merziban Velî Ahioğlu Zâviyesi*" in the list of Bektashi convents compiled by Bedri Noyan. Noyan notes that Shaykh Marzubān is known in Alevi lore as a descendant of Imām Zayn al-'Ābidīn and provides a poem by the 20th-century Alevi poet Aşık Ali İzzet Özkan praising the shaykh. In this poem, Özkan refers to Shaykh Marzubān as "*mürşid*" and "*pir*," and recounts a miracle in which he turns wine sent by the ruler of the time into honey and butter.[40] In his *Menāḳıb,* the same miracle is attributed to Ebü'l-Vefā'.[41]

The second *waqfiyya,* of which we have only a 19th-century copy, belongs to the *zāwiya* of Shaykh Bahlūl Baba located in the Suşehri district of the province of Sivas. In addition to the geographical proximity of the two *zāwiya*s, we may note that the same sultan who established the endowment for Shaykh Marzubān's *zāwiya* also endowed Shaykh Bahlūl's *zāwiya.* The two *waqfiyya*s, moreover, bear the same date.[42] Without citing his source, Hüseyin Hüsameddin claims that Bahlūl Baba was the son of Baba İlyās Khorāsānī's brother and *ḫalīfe*, who was later exiled to Suşehri.[43] The *waqfiyya* does not include any data confirming this assertion, although Shaykh Bahlūl Baba's full name is given as "Shaykh Bahlūl Dānā b. Ḥusayn al-Khorāsānī," his *nisba* clearly pointing

[38] Yüksel, "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi;" *id.*, "Selçuklular Döneminden Kalma bir Vefaî Zaviyesi."

[39] Yüksel, "Selçuklular Döneminden Kalma Bir Vefaî Zaviyesi,".

[40] Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, p. 331-332. The first stanza of the poem is as follows: "*Güzel Sivas Zara Tekke Köyünde / Şeyh Merziban Velî gibi er yatar / Hamdolsun yüz sürdüm ocak ayında / Bu tekkede mürşîd yatar, pîr yatar.*"

[41] See n. 33.

[42] Yüksel, "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi."

[43] Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol I, p. 235-236; vol. II, p. 395-396; cited in Yüksel, "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi," p. 97.

to a Khorasanian origin like that of Baba İlyās. Evliyā‘ Çelebi mentions a Bektashi convent located between Şebinkarahisar and Erzincan affiliated with a certain Behlül-i Semerkandî; this may possibly be the same convent.[44] According to its *waqfiyya*, Bahlūl Baba's *zāwiya* was built by Sultan Rükne'd-dīn Kılıçarslan (r. 1261-1266), father of Ġiyāse'd-dīn Keyḫ̮usrev III. The two *waqfiyyas* also make it clear that, by the time Ġiyāse'd-dīn Keyḫ̮usrev III established these endowments, both Shaykh Marzubān and Shaykh Bahlūl Baba had already died, suggesting that they must have been in Anatolia since at least the late 12th or early 13th centuries.

According to Ottoman archival documents, a Vefā‘ī convent also existed in Malatya province. This time, we have neither the endowment deed for the convent nor other documentation to help us determine the date of its establishment, although its origins are also most likely traceable to pre-Ottoman times. The two documents mentioning it, are dated 5 *cemāẕiyü'l-evvel* 1102/1691 and *rebī‘ül-evvel* 1117/1705.[45] They record a *zāviye* of Kuṭbü'l-‘Arifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefā' in the Muşar district of Malatya, on which was endowed the income of a few villages. An interesting connection exists between this *zāviye* and one of the Alevi *ocak*s in Eastern Anatolia, the *ocak* of Şeyh/Şıh Ahmed. Included among the villages endowed for this Vefā‘ī *zāviye* was the village of Şeyh/Şıh Hasanlı. Sixteenth-century Ottoman land registers as well as the aforementioned Ottoman documents confirm that the tomb of Şıh(/Şeyh) Ahmed-i Tavil, the founder and cult figure of the Alevi *ocak* known by the same name, was located in this village.[46] According to local tradition, the village received its name from Şıh Ahmed-i Tavil's brother, Şıh(/Şeyh) Hasan, known as the common ancestor of a large group of Alevi tribes in the Dersim region. While the archival documents do not speak of a connection between Şıh Ahmed and the convent of Ebü'l-Vefā', the Vefā‘ī origin of the *ocak* of Şıh Ahmed is confirmed by the *ocak*'s own family documents.[47] Interestingly, however, local tradition equates Şıh Ahmed-i Tavil with the eponym of the Yesevī order, Aḥmed-i Yesevī,

[44] *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, vol. 2, p. 199.

[45] BOA, İbnü'l-Emîn Evkaf, 2725: "*Ḳażā-i meẕbure* [i.e. Malatya] *tābi‘ Muşār nāḥiyesinde āsūde olan Kuṭbü'l-'Ārifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefā‘ ḳuddise sırruhu'l-‘azīzün zāviye tekiyesinde…*"; Cevdet Evkaf, 6210: "*Malāṭiya mużāfātından Muşār nāḥiyesinde vāḳi‘ āsūde olan Kuṭbü'l-'Ārifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefā‘ zāviyesinde..*;" also cited in Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefāī Tarīkatı," p. 138.

[46] Yinanç, Elibüyük, *Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri*, p. 103.

[47] Aşan, "Fırat Kenarında bir Horasan Ereni Şeyh," p. 60.

who is said to have come from Khorasan and settled in this region of Anatolia.[48] This obviously anachronistic belief, ostensibly bolstered by the common name of the two personages, seems to be another example of the fusion of the Vefāʿī legacy in Anatolia with Bektashi lore.

CONCLUSION

Recently surfaced sources bring to the foreground the Vefā'iyye as an important component of Anatolian religious history that has long escaped historians' attention due to the conflation of the order's legacy with that of the Bektashiyye. Evidence emerging from the Alevi documents links the ancestors of many Kizilbash/Alevi saintly lineages, or *ocak*s, to the Vefāʿī order. These findings coincide with a growing body of archival evidence that corroborate a previously unrecognized and extensive Vefāʿī presence in eastern Anatolia since late medieval times. Multiple waves of Vefāʿī dervishes seem to have entered Anatolia from Iraq and Khorasan, evolving in different directions in their new home in terms of social, political, and religious orientations. A distinct Vefāʿī network formed around the spiritual lineage descending from Sayyid Khāmis, presumably a nephew and adopted son of Ebü'l-Vefā', and maintained its vitality in and around the upper Euphrates basin as late as the first half of the 16th century before fully coalescing with the Kizilbash milieu. Although an independent Vefāʿī identity subsequently diminished, the established local hierarchies of the order's various branches persisted within the new framework of the Kizilbash/Alevi *ocak* system. This evolving trajectory of the Vefāʿī legacy is reflected in the way later copies of extant Vefāʿī *ijāzas* among the Alevi documents were edited to bring them in line with growing Shiʿi/Alevi sensibilities and in their changing treatment from Sufi diplomas to simple genealogical pedigrees of *ocakzade* families. The foregoing discussion also suggests that the Vefāʿī component of Anatolian religious history was obfuscated partly because the order's legacy was later absorbed into the Bektashi tradition as configured around the turn of the 16th century in the Bektashi hagiographic literature.

On a broader level, the Alevi documents' exposure of the Iraqi-born Vefā'iyye order as an important constituent of Kizilbash/Alevi genealogy, combined with the absence of any signs of a Yesevī/Central Asian

[48] This oral tradition was recorded in writing in Özdoğan, *Aşağı Fırat Havzası 1977 Yüzey Araştırmaları*, p. 64-65.

connection in the same documents, contest the long-standing Köprülü paradigm in the field which assumes a rigid separation between high and low (i.e. heterodox) Islam in Anatolia and conceives of the latter as little more than Islamized shamanism transferred from Central Asia to Anatolia under the rubric of the Yeseviyye order. These findings thus propose the multi-ethnic Sufi milieu of Anatolia and the neighboring regions, rather than pre-Islamic Central Asia, as the most appropriate context within which to explore genealogies of Kizilbas/Alevism, in particular, and of "heterodox" Islam in Anatolia, in general.

BIBLIOGRAPHY

Algar (Hamid), "Review of *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* by Irène Mélikoff", *International Journal of Middle East Studies* 36/4, Nov. 2004, p. 687-689.

Aşan (M. Beşir), "Fırat Kenarında bir Horasan Ereni Şeyh Ahmed Dede," in *I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalar Kongresi Bildirileri, 13-16 Ağus. 1998*, Ankara, Evrak Yayınları, 1998, p. 53-62.

Barthold (Wilhelm), "Tirmidh," *in* Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, *Encyclopédie de l'islam*, vol. X, Leiden, Brill, 2002, p. 582-584.

Bülbül (Zekeriya), *XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, Ph.D. diss., Konya, Selçuk Üniversitesi, 1999.

DeWeese (Devin), *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania State University Press (coll. *Hermeneutics, studies in the history of religions*), 1994.

DeWeese (Devin), "Foreword," *in* Köprülü, *Early Mystics*, p. viii-xxvii.

Dressler (Markus), "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3, 2010, p. 241-260.

Elvān Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, ed. İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 10 vols., ed. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Zekeriya Kurşun, İbrahim Sezgin, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996-2007.

Gölpınarlı (Abdülbâkî), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1961; rev. ed., Istanbul, İnkılâp Kitabevi, 1992.

Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 4 vols, Istanbul, 1329-1332 (1912-1928); reed.: ed. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ankara, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986.

İnalcık (Halil), "How to Read 'Āshıḳ Pasha-zāde's History," *Essays in Ottoman History*, Istanbul, Eren, 1998, p. 31-50.

Kafadar (Cemal), *Between two Worlds: the Construction of the Ottoman State*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.

Karakaya-Stump (Ayfer), *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Ph.D. diss., Cambridge, Harvard University, 2008.

Karakaya-Stump (Ayfer), "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi *Dede* Families: an Overview," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3, Dec. 2010, p. 273-286.

Karamustafa (Ahmet T.), "Early Sufism in Eastern Anatolia," *in* Leonard Lewisohn ed., *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, New York-London, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, p. 175-198.

Karamustafa (Ahmet T.), "*Ḳalenders*, *Abdâls*, *Ḥayderî*s: the Formation of the *Bektâşîye* in the Sixteenth Century," *in* Halil İnalcık, Cemal Kafadar eds., *Süleymân the Second and his Time*, Istanbul, Isis Press, 1993, p. 121-129.
Karamustafa (Ahmet T.), *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994.
Karamustafa (Ahmet T.), "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu," *in* Ahmed Yaşar Ocak ed., *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar*, *Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*, Ankara, Türk Tarih Kurumu (coll. *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu yayınları* XXX/3), 2005, p. 61-88.
Kışlalı (Rahime), Yeşilyurt (Ali) eds., *Dede Kargın Şiirler*, Mersin, Can Matbaacılık ve Yayıncılık, 1999.
Köprülü (Mehmed Fuat), *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Istanbul, Matbaa-yi Amire, 1919; rev. ed. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1966; repr. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993; trans. into English: *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. Gary Leiser, Robert Dankoff, London-New York, Routledge (coll. *Soufi series*), 2006 (accessible on www.apnaorg.com).
Köprülü (Mehmed Fuat), "Anadolu'da İslamiyet: Türk İstilasından sonra Anadolu Tarih-i Dinisine bir Nazar ve bu Tarihin Menbaları," *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2, 1922, p. 281-311, p. 385-420, p. 457-486; trans. into English: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, trans. and ed. Gary Leiser, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.
Köprülü (Mehmed Fuat), "Bektaşiliğin Menşeleri," *Türk Yurdu* 16/2, May 1925, p. 131-136; repr. 9, 2001, p. 68-76.
Köprülü (Mehmed Fuat), *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul, Imp. Zellitch frères (coll. *Mémoires de l'Institut de turcologie de l'université de Stamboul*, n. s. 1), 1929.
Köprülü (Mehmed Fuat), "Aḥmed Yesevî," in *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı*, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965, p. 210-215.
Kum Atabeyli (Naci), "Dede Kargın-Karkınoğulları," *in* Kışlalı, Yeşilyurt eds., *Dede Kargın Şiirler*, p. 119-201.
Mélikoff (Irène), "Le problème *ḳızılbaş*," *Turcica* 6, 1975, p. 49-67.
Mélikoff (Irène), "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi," *in* Aldo Gallotta, Ugo Marazzi eds., *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale (coll. *Seminario di studi asiatici, Series minor* 19), 1982, p. 379-395.
Mélikoff (Irène), *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, trans. Turan Alptekin, Istanbul, Cem Yayınevi, 1993.
Mélikoff (Irène), *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill (coll. *Islamic history and civilization* 20), 1998; publ. in Turkish: *Hacı Bektaş (Efsaneden Gerçeğe)*, trans. Turan Alptekin, Istanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998.

Noyan (Bedri), *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik -V- Dergâhlar*, ed. Şakir Keçeli, Istanbul, Ardıç Yayınları, 2002.
Ocak (Ahmet Yaşar), *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Istanbul, Enderun Kitabevi (coll. *Enderun yayınları* 16), 1983.
Ocak (Ahmet Yaşar), *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.
Ocak (Ahmet Yaşar), *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı, yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, expanded 2nd ed., Ankara, Dergah, 1996.
Ocak (Ahmet Yaşar), *Türk Sufîliğine Bakışlar*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1996.
Ocak (Ahmet Yaşar), "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefāī Tarīkatı (Vefāiyye): Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı bir Yaklaşım," *Belleten* 70/257, 2006, p. 119-154.
Özdoğan (Mehmet), *Aşağı Fırat Havzası 1977 Yüzey Araştırmaları*, Istanbul, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban ve Aşağı Fırat Havzası Projeleri Müdürlüğü (coll. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Aşağı Fırat Projesi Yayınları* 2), 1977.
Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī, *Manāḳib al-'Ārifīn*, ed. Tahsin Yazıcı, rev. 2nd ed., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1976-1980, 2 vols.
Tevārīḫ-i āl-i 'oṯmāndan 'Āšıq-Pāšāzāde tārīḫī, ed. Ali Beg, Istanbul, 'Āmire, 1332 [1914].
Trimingham (John Spencer), *The Sufi Orders in Islam*, London, Clarendon Press, 1971; repr. New York, Oxford University Press, 1998.
Vilâyet-nâme: Manākıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, ed. Abdülbâkî Gölpınarlı, Istanbul, İnkılâp Kitapevi, 1990.
Vorhoff (Karin), "The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey," *in* Paul J. White, Joost Jongerden eds., *Turkey's Alevi Enigma: a Comprehensive Overview*, Leiden, Brill (coll. *Social, economic and political studies of the Middle East* 88), 2003, p. 93-108.
Watenpaugh (Heghnar), "Deviant Dervishes: Space, Gender, and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo," *International Journal of Middle East Studies* 37, 2005, p. 535-565.
Wolper (Ethel Sara), *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, Pennsylvania State University Press (coll. *Buildings, landscapes and societies* 3), 2003.
Yalçın (Alemdar), Yılmaz (Uzman Hacı), "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler," *Hacı Bektaş Velî Dergisi* 21, 2002, p. 13-87 (accessible at www.hbvdergisi.gazi.edu.tr).
Yinanç (Refet), Elibüyük (Mesut), *Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri (1560)*, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1983.
Yüksel (Hasan), "Selçuklular Döneminden Kalma bir Vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)," *Vakıflar Dergisi* 25, 1995, p. 235-250.
Yüksel (Hasan), "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)," *Osmanlı Araştırmaları* 21, 2001, p. 97-107.
Yürekli Görkay (E. Zeynep), *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: the Shrines of Sayyid Gazi and Hacı Bektaş*, Ph.D. diss., Harvard University, 2005.

Ayfer Karakaya-Stump, *La Vefā'iyye, la Bektashiyye et les généalogies de l'islam «hétérodoxe» en Anatolie : repenser le paradigme de Köprülü*

À la suite de la publication des travaux majeurs de Fuad Köprülü au début du XXe siècle, les chercheurs ont eu tendance à associer différents aspects de l'histoire religieuse de la région directement à l'Asie centrale. Cette tendance est plus saillante dans l'étude de l'islam dit populaire turc et de ce qui est supposé être sa principale manifestation aujourd'hui, à savoir les communautés *kizilbash*/alévies et l'ordre bektachi. Köprülü a établi un lien entre cet islam populaire turc, « hétérodoxe » par définition, et le chamanisme centrasiatique tel que celui-ci fut préservé et transmis sous le « manteau » du soufisme populaire, celui de l'ordre centrasiatique de la Yeseviyye en particulier. Cependant, des documents provenant d'archives privées de membres de la communauté alévie qui viennent d'être mis à la disposition des chercheurs, croisés à des documents d'archive récemment découverts, défient la théorie bien établie des origines *yesevī* du phénomène *kizilbash*/alévi. Ils soulignent même la position importante, à cet égard, de la Vefā'iyye originaire d'Irak, un des mouvements soufis les plus anciens et les moins connus, dont la présence étendue en Anatolie avait été ignorée auparavant. À partir de cette nouvelle piste, la présente étude examine la place de la Vefā'iyye dans le spectre de l'islam « hétérodoxe » anatolien; il argumente que la composante Vefā'ī de l'histoire religieuse de la région a été étouffée, en partie à cause de la fusion de l'héritage de cet ordre dans la tradition bektachie.

Ayfer Karakaya-Stump, *The Vefā'iyye, the Bektashiyye and Genealogies of "Heterodox" Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm*

Since Fuad Köprülü's seminal works on Islam in Anatolia were first published in the early 20th century, scholars have tended to link various aspects of the region's religious history directly to Central Asia. This tendency is most salient in the study of so-called Turkish folk Islam and what is assumed to be its primary manifestation today, namely the Kizilbash/Alevi communities and the kindred Bektashi order. Köprülü associated Turkish folk Islam, by definition "heterodox," with Central Asian shamanism as preserved and transmitted under the cover of popular Sufism, in particular that of the Central Asian Yeseviyye order. However, a newly available body of documents found in the private archives of members of the Alevi community, together with some recently discovered archival evidence, challenge the well-established theory of the Yesevī origins of Kizilbash/Alevism. They instead highlight the prominent position in this regard of the Iraqi-born Vefā'iyye, one of the oldest but least known Sufi movements, whose widespread presence in Anatolia has been previously unrecognized. Pursuing the lead of this new evidence, this paper examines the place of the Vefā'iyye in the pedigree of "heterodox" Islam in Anatolia, and argues that the Vefā'ī component of Anatolian religious history has been obfuscated partly due to the assimilation of the order's legacy into the Bektashi tradition.

HOW TO CONCEPTUALIZE OTTOMAN SUNNITIZATION: A HISTORIOGRAPHICAL DISCUSSION

> All of the people of this land belong to the school of the Imām Abū Ḥanīfa (God be pleased with him) and are firmly attached to the Sunna; there is not a Qaderī, nor a Rāfidī, nor a Mu'tazilī, nor a Khārijī, nor any innovator amongst them.
> This is a virtue by which God Most High has distinguished them, but they consume hashish and think nothing wrong in that.[1]
> Ibn Battuta, 1332-1333

> The first of the twenty good qualities [that make the Ottoman sultans superior to other dynasties] is … their never having followed the erroneous path of the frivolous heretics, not even at the time they first became honored by the glory of Islam, and their having always belonged to the glorious and paradise-bound People of the Sunna and the Hanafis.[2]
> Talikizade, 1593-1594

These two statements, separated though they are by more than 250 years, affirm in a strikingly parallel manner the Sunni and Hanafi affiliations of the people of Rum[3] and the Ottomans respectively.[4]

Derin Terzioğlu, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, 34342 Bebek, İstanbul, Turquie.
derint@boun.edu.tr, derin.terzioglu@gmail.com

[1] *The Travels*, p. 416-417.

[2] *Ta'līḳīzāde's Şehnāme-i Hümāyūn*, p. 116 (my translation).

[3] Rum is a term of historical geography that designates the former territories of the Byzantine Empire and which later came under the rule of the Ottomans. While in early modern usage, the term usually comprised Anatolia and the Balkans, in this particular quote, it refers more specifically to Anatolia.

[4] A shorter version of this article was presented at the symposium "Alevi-Bektashi Communities in the Ottoman Realm: Sources, Paradigms and Historiography," held on

Turcica, 44, 2012-2013, p. 301-338. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988854

Or don't they? Did the 14th-century Moroccan traveler and the late 16th-century Ottoman historian mean the same thing by "the people of the Sunna"? And how should we interpret the curious statement by Ibn Battuta after affirming that the people of Rum are Sunni? Did he really think that it was possible to consider the consumption of opium to be licit and to be "firmly attached to the Sunna" at the same time?[5] Or, was he rather implying that the people of Rum were orthodox but not orthoprax?

These questions can be multiplied, but I raise them here only to foreground a basic problem that confronts all studies dealing with the issue of sunnitization in the Ottoman lands: namely, the multifarious uses and significations of the term "Sunni" in different communicative situations, in different times and places, both before and after the rise of the Ottoman-Safavid conflict and the subsequent period of sunnitization in the Ottoman lands. It seems to me that despite the growing interest in Ottoman confessional politics during the early modern era, inadequate attention has been paid to the basic question of what Sunnism – or to put it in less ideological terms, Sunniness – entailed before and after the 16th century.

In much of the Turkish scholarship on matters of religion in the Ottoman Empire, the problem of Ottoman sunnitization does not exist, because it is presumed that the Ottomans had always been Sunni. This is true, especially of the scholarship that has been coming out of the Turkish Schools of Theology and which tends to discuss Ottoman religious literature with minimal attention to its historical context. Less evidently, it is also true of the historical analyses that were pioneered by M. F. Köprülü in the early 20th century and which have been continued (albeit in more schematized fashion) by such scholars as I. Mélikoff and A. Y. Ocak in recent decades.[6] Central to this frame of analysis is a basic bifurcation between "high" and "low" Islam, the first corresponding to the normative, textually grounded Islam of the urban elites, and the

13-14 December 2011 at Boğaziçi University. I wish to thank Nenad Filipovic and Ayfer Karakaya-Stump for reading over the article and for making helpful suggestions. Thanks are due also to Meredith Quinn and Yusuf Ünal for helping me obtain copies of two difficult-to-locate studies. I am, of course, responsible for any remaining omissions and errors.

[5] On medieval Muslim attitudes towards the consumption of hashish, see Rosenthal, *The Herb*.

[6] Key texts in this regard include Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Eng.: *id.*, *Early Mystics*); *id.*, "Anadolu'da İslamiyet" (Eng.: *id.*, *Islam in Anatolia*); Mélikoff, "Le problème;" *id.*, *Hadji Bektach*; Ocak, *Babaîler İsyanı*.

second to the syncretistic, primarily oral Islam of the rural and especially tribal populations in Anatolia and Rumeli. Scholars subscribing to this frame of analysis have no problem talking about the shiitization of some manifestations of "low" or "popular" Islam during the late 15th and the 16th century, but tend to ascribe a timeless Sunni character to the religious culture of the citied elites in the same geography.

Other scholars (mostly historians trained in European and American universities), nevertheless, have questioned the applicability of a rigid Sunni/Shiite dichotomy to the religious landscape of late medieval Anatolia. They have argued that a high degree of latitudinarianism, syncretism and "confessional ambiguity" characterized the religious attitudes of not just the rural and tribal populations but also, to some degree, of the Muslim learned elites of Rum during the 13th and 14th centuries.[7] In an often quoted passage, C. Kafadar has proposed that the "religious history of Anatolian and Balkan Muslims *living in the frontier areas* of the period from the eleventh to the fifteenth centuries should be conceptualized *in part* in terms of a 'metadoxy,' a state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded, as well as the absence of a state that was interested in rigorously defining and strictly enforcing an orthodoxy"[8] (note the qualifying words in italics, to which I will return).

Accounts of how this state of partial metadoxy eventually gave way to a state-enforced Sunni orthodoxy have tended to assign a central place to Ottoman state-building and the religious and political conflicts that it engendered. Accordingly, while the anti-Ottoman millenarian revolt of Sheikh Bedreddin in 1416 was one of the earliest religious manifestations of these conflicts,[9] tensions became greater still in the aftermath of the ambitious empire-building of Mehmed II (r. 1444-1446, 1451-1481). Two particularly critical developments in this regard took place during the reign of Bayezid II (1481-1512): the rise of a new, shiitizing empire on the Ottomans' eastern frontier, that of the Safavids, in 1501, and the

[7] For a careful consideration of the problem of Shiism in late medieval Anatolia, see Cahen, "Le problème;" for a critique of the Köprülü paradigm in the context of the practice of deviant Sufism by Iranian (and Rumi) urban elites, see Karamustafa, *God's Unruly Friends*; for the term "confessional ambiguity," see Woods, *The Aqquyunlu*, p. 2, p. 4.

[8] Kafadar, *Between two Worlds*, p. 76.

[9] For a recent representative example of the accepted narrative, see Barkey, *Empire*, p. 154-178; on the revolt of Sheikh Bedreddin, see Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*; Filipović, *Princ Musa*; Balivet, *Islam*; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, p. 136-202; Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*.

outbreak of a pro-Safavid millenarian revolt, that of Shah Kulı, ten years later.[10] While scholars generally concur that it was only after these two developments that the defense of Sunni Islam and the extirpation of Shiite heresy became a cornerstone of the Ottoman claims to legitimacy, recent scholarship has also stressed that the true maturation of an Ottoman Sunni identity took place even later, in the second half of the reign of Süleyman I (1520-1566), as a result of the waning of the "Ottoman age of expansion" and the abandonment of more universalist projects of world dominion.[11]

The close interplay between imperial politics and confession-building has also been central to the recent attempts to reframe the transformation of the Ottoman religious landscape in the early modern period through the concept of "confessionalization."[12] Confessionalization is a term coined in the late 1970s by two historians of early modern Germany, Heinz Schilling and Wolfgang Reinhard, to reconceptualize the role of religion in the making of modern Western society. In Schilling's formulation, confessionalization refers primarily to an alliance between the religious and political authorities to produce more docile subjects through religious indoctrination and "social disciplining." Reinhard, on the other hand, has focused less on the "confessionalization of society" and more on the "confessionalization of church," that is to say, the crystallization of doctrinal and ritual differences between Protestants and Catholics in the form of modern "confessions."[13]

T. Krstić has been the first historian to highlight the analytical potential of the concept for early modern Ottoman history. While Krstić's main interest has been the changing meaning of conversion to Islam and interconfessional relations between the Muslim and non-Muslim Ottomans and Christian Europeans during the first four centuries of Ottoman rule,

[10] On the Ottoman-Safavid conflict and its impact on Ottoman religious policies, see Sohrweide, "Der Sieg;" Beldiceanu-Steinherr, "Le règne;" Allouche, *The Origins*; see also the references in fn. 37.

[11] For the seminal article on the topic, see Fleischer, "The Lawgiver;" for further elaborations, see *id.*, "Ancient Wisdom;" Buzov, *The Lawgiver*; Turan, *The Sultan's Favorite*; Şahin, *In the Service of the Ottoman Empire*.

[12] Krstić, "Illuminated;" *id.*, *Contested Conversions*; Rothman, *Brokering Empire*; Terzioğlu, "Sufis;" *id.*, "Where *ʿİlm-i Ḥāl*."

[13] For an overview of the relevant historiography, see Brady, "Confessionalization;" Schilling, "Confessionalization;" Harrington, Smith, "Confessionalization;" for an application of the concept to early modern Europe at large, see Schilling, "Confessional Europe;" for its application to early modern Russia, see Michels, "Rescuing the Orthodox."

she also makes repeated references to "Ottoman Sunnitization" and "Sunni/Shiite polarization" when making her case for the existence of an Ottoman "age of confessionalization." Operating essentially with Schilling's model, Krstić conceptualizes the sunnitization of the Ottoman realms and the shiitization of the Safavid realms during the 16th century as processes driven by interstate competition and a desire to achieve a greater "politico-religious integration." For her, as for most Ottomanists, the Ottoman sunnitization of the 16th century represents very much a state project, a classic case of confessionalization-from-above, but like the author of this essay, she also sees Ottoman sunnitization as continuing into the 17th century, only this time as a case of "confessionalization-from-below."[14]

The reframing of Ottoman sunnitization within the broader paradigm of confessionalization is valuable, in my opinion, not least because it opens up a whole new agenda for research and because it enables us to see connections between previously isolatedly studied phenomena. To better appreciate these possibilities (and some limitations that may emerge), however, we must first clarify whether we understand by Ottoman sunnitization simply the adoption/imposition by the Ottoman ruling elites of an already crystallized Sunni identity, or whether the process also entailed the confessionalization of Sunnism itself, as has been argued for Catholicism in early modern Europe. In this article, I will be arguing that there are indeed grounds on which to speak of some kind of a confessionalization of Sunnism during the early modern period. Only this process was a continuation of pre-existing trends, and had complex and multiple causes rather than being simply a politically-minded response to the rise of the Safavids and their adoption of Shiism.

SUNNISM BEFORE THE OTTOMANS

In most textbook treatments of Islam, Sunnis are defined as those Muslims who believe in the historical unity of the *umma* and who accept as legitimate all caliphs who effectively held power from Abu Bakr to the Abbasids, while according a higher status to the first four "rightly guided" caliphs. Historical studies have shown that a distinctive Sunni denomination began to form only after and in response to the onset of

[14] Krstić, *op. cit.*, esp. p. 12-16 and p. 165-174.

Shiite and Khariji sectarianism during the 8th, 9th and 10th centuries. It was not, for instance, until the 9th or 10th centuries that "'Ali's status as one of the 'rightly guided' caliphs [became] a firm fixture of Sunni thought."[15] It was also around the same time, the 10th century, that the principal "Sunni" legal schools (*madhhab*s) were formed, even though it would take considerably longer, until the late 12th and even 13th century, for the idea of their equal legitimacy to find widespead acceptance.[16]

Scholarly opinion differs as to the depth and significance of the "Sunni revival" of the 11th and 12th centuries.[17] Nevertheless, it is a fact that during these centuries a series of newly arisen dynasties of tribal origin put greater stock in their purported dedication to Sunni Islam. The Seljuks and after them, the Ayyubids did so partly to highlight their differences with the Shiite regimes they replaced – the Twelver Shiite Buyids and the Ismaili Fatimids respectively – and partly in response to the current threats posed by Ismailis and Crusaders in the lands under their rule, while the virulent Sunni militancy of the Berber dynasties of the Almoravids and Almohads was also a response to the Reconquista and the Muslim retreat from parts of al-Andalus.

Despite their common emphasis on conformity to the Sunna, it is remarkable how widely the religious and political elites of these polities could differ in their understanding of what such conformity entailed. The admissibility of reliance on human reason in legal theory, and even more so, of speculative theology (*kalam*) constituted particularly sensitive points, and pitted the "traditionalist" scholars against their more "rationalist" peers. In the eastern lands, the Seljuk sultans vigorously promoted the Maturidis, who were closer to the Mutazilis in their rationalism, over the Ash'aris, while the latter were in turn promoted by the Seljuks' famous grand vizier Nizam al-Mulk (d. 1092).[18] In the west under the sway of strict Maliki literalism and the puritanical rule of the Almoravids, by contrast, even the writings of one of the chief architects of the "Sunni

[15] Berkey, *The Formation*, p. 71, p. 141-151; for a perceptive discussion of the multiple meanings of the term "Sunni" in early Islamic history, see Hodgson, *The Venture I*, p. 276-279.

[16] Melchert, *The Formation*.

[17] Makdisi, *Ibn 'Aqīl*; *id*., "The Sunnī Revival;" Bulliet, *Islam*; Ephrat, *A Learned Society*; also see next footnote.

[18] On the legal and theological debates under the Seljuks, see Madelung, "The Spread."

revival," the Shafii-Ash'ari scholar Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111), were at one time found heretical and publicly burned.[19]

It is true that in the long run the spread of the madrasa and the adoption of a more truly pan-Sunni policy by later polities (most notably, the Ayyubids and Mamluks) ensured a certain degree of homogenization of Sunni scholarly output. At the same time, however, the late medieval period also witnessed what some scholars have termed a "Shiitization of Sunni Islam." A key factor that softened the confessional boundaries in the late medieval era was the growing veneration of the Prophet and his descendants, the seyyids, across the Sunni-Shii divide.[20] Another was the popularization of Sufism. Even though most Sufis have historically been Sunni, they also shared with the Shiites a distinctive emphasis on the esoteric meaning of the scriptures, and a strong belief in the necessity of a divinely elected guide for attaining gnosis. These similarities were accentuated, when a broad cross-section of Sufi groups, some of which were evolving into *silsila-tarikat*s, partook in the surge of Alid loyalty as well as of messianic expectations during the 14th and 15th centuries.[21]

Last but not least, the Mongol invasions too considerably blurred confessional identities in the eastern lands of Islamdom by causing widespread de-urbanization and nomadization and by undermining the power of the traditional urban elites, among them the ulema. Moreover, even when the Ilkhanids – the branch of the Chinggisid family that ruled Iran – converted to Islam, they wavered between Sunni and Shiite Islam and their famed religious latitudinarianism created in the lands under their rule an environment that was more conducive to Sunni-Shiite coexistence and confluence than had been the case previously.[22]

[19] On the peculiar forms "Sunni revival" took among Maliki scholars of North Africa and al-Andalus and their connection with developments in the West, see Berkey, "Tradition;" Nagel, *Im Offenkundigen*, p. 33-176; García-Arenal, *Messianism*.

[20] Cl. Cahen expresses this as "*une sorte de shî'itisation intérieure du sunnisme*;" see Cahen, "Le problème," p. 118. On the trans-sectarian nature of the veneration of the descendants of the Prophet among medieval and early modern Muslims, see the essays in Morimoto ed., *Sayyids*.

[21] For a study that emphasizes the general affinities between Sufism and Shiism, see Nasr, "Le Shî'isme;" for more context-specific discussions of the late medieval convergence of certain branches of Sufism and Shiism, see Mazzaoui, *The Origins*; Bashir, *Messianic Hopes*.

[22] On the religious policies of Mongol and post-Mongol states in the eastern lands of Islam, see Hodgson, *The Venture II*, p. 437-500; Bausani, "Religion;" Amoretti, "Religion;" Manz, *Power*, p. 178-207.

As mentioned above, confessional identities were also considerably blurred in the lands of Rum, where Islam itself was a new import and where it was initially represented more by antinomian wandering dervishes than by madrasa-trained scholars. Yet, it would be a mistake to take Kafadar's concept of "metadoxy" too far (and disregarding his own qualifying words in italics) to characterize the *entire* spectrum of Rumi religious culture through the 15th century. Ibn Battuta himself tells us how in Sinop of the early 1330s some people gave him a hard time, mistaking him for a Shiite.[23] If the Sunni enthusiasts encountered by Ibn Battuta were acting more out of an uninformed zeal than out of sound knowledge of Sunni Islam, increased contact between the lands of Rum and more established parts of Islamdom in the latter half of the 14th and especially in the 15th century slowly increased the numbers of those who were knowledgeable about the normative sources of their faith. By the early 15th century, in fact, an important concern of the fledgling scholars of Rum was to impart to the Muslims of their region the norms and values of the urban elites in the more established parts of Islamdom. To this end they translated various religious and ethical works from Persian and Arabic into Turkish and adapted pre-existing genres to their Rumi context. Among such re-worked genres were '*ilm-i hal*s, so-called "Islamic catechisms," which built upon the late medieval genre of creeds ('*aka'id*) but which covered a wider range of topics, from the fundamentals of Islamic dogma and ritual worship to social etiquette in and out of the household.[24] It has been observed that the early *'ilm-i hal* writers were more concerned to regulate the relations between Muslims and non-Muslims and to address the needs of new Muslims than to deal with the sectarian differences among the Muslims.[25] This is true when one compares these *'ilm-i hal*s with the later examples. Still, neither the discussion of sectarian differences nor references to the "Sunni creed" (*ehl-i Sünnet mez̲hebi, ehl-i Sünnet i'tiḳādı*) were entirely absent from these texts, or from other types of texts authored in this period.[26] Some

[23] *The Travels*, p. 468.

[24] On *'ilm-i hal* literature, its origins and growth, see Yörükan, "İslam İlm-i Hâli;" Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*; Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*; *id*., "Bir Telif Türü Olarak İlmihal;" Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri*; Krstić, *op. cit*., p. 26-39; see also fn. 54.

[25] Krstić, *op. cit*., p. 26-39.

[26] See, for instance, Kutbeddin İznikî, *Mukaddime*, p. 160.

scholars even saw the need to engage in a bit of polemic against the Shiites, remarking as did Yazıcızade Ali in a side comment he added to his 1424 translation of Ibn Bibi's *History of the Seljuks* that "a Rafızi resembles a snake; just as a snake turns into a dragon when it gets old, a Rāfıżī becomes a heretic in old age."[27]

Even though we cannot assume that ordinary Muslims accepted all that the ulema told them without any resistance or negotiation, it is clear that the political elites saw a valuable ally in the madrasa-trained scholars, and that the latter steadily became more influential as Ottoman state power grew during the latter half of the 15th century. If the absolutist excesses of Mehmed II kept the power of the ulema in check until the end of his reign, the ulema, along with the shariah-abiding Sufis, attained a much greater visibility during the reign of his milder and pious son Bayezid II. The reigns of both sultans, incidentally, also saw the first persecutions of some Sufis and scholars on charges of "heresy."[28] What I am suggesting, in other words, is that the emerging "Sunni orthodoxy" of the early 16th century was not merely an "invention" of statesmen to aggrandize Ottoman state power and to bolster its legitimacy in the face of the Safavid ideological challenge.[29] It was also, at least in part, the result of a more gradual process of ulema empowerment and the spread of what one might term "Islamic literacy" in the Ottoman lands.

It might also be relevant that some of the most active supporters of the early Ottoman campaigns against the "heretics" and the "Revāfıż" had received their education and sometimes also spent part of their careers elsewhere, in Iran, Transoxania or Mamluk Egypt or Syria. For the Sufis, scholars and bureaucrats who had arrived from Iran after the Safavid replacement of the Akkoyunlus, their personal experiences of dislocation and disenchantment due to the change of regime in their previous homeland were no doubt influential in their strong support of anti-Safavid policies in the Ottoman court.[30] But the input of foreign-born or

[27] "*Ve bu kitābuñ mü'ellifinüñ bir 'azīz kişi-i üstādı varımış. Eydürmiş ki 'Rāfıżī yılan gibi olur. Nite-kim yılan ḳarıcaḳ ejderhā olur. Rāfıżī daḫı ḳarıcaḳ mülḥid olur' dermiş.*": *Yazıcızâde 'Alî Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, p. 173-174.

[28] On these early "heresy" trials and purges, see Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, p. 131-134, p. 205-227.

[29] For a succinct formulation of this view, see Dressler, "Inventing Orthodoxy."

[30] On the flow of scholars from the East to the lands of Rum during the 15th and 16th centuries, see Sohrweide, "Dichter;" on the exchange of scholars between the Ottoman and the Mamluk lands during the 15th century, see Muslu, *Ottoman-Mamluk Relations*, esp. p. 24-28, p. 48-80; on the contribution of Iranian émigrés to anti-Safavid

foreign-educated scholars to the new Ottoman confessional policies could also be less directly related to immediate politics. The ulema of both the Mamluk sultanate and the late Timurid city states of Bukhara and Samarkand had been experiencing, in their own ways, some form of "Sunni revival," partly in reaction to the religious fluidity that had followed in the wake of the Mongol invasions, and partly in support of the centralizing measures of their respective states. At the same time, however, the Eastern Islamic tradition continued to be characterized by a strong cross-fertilization between Neoplatonic philosophy, Sufism and speculative theology, whereas a more traditionalist bent was evident among the scholars of the Mamluk lands.[31]

From time to time, historians have drawn a link between the sunnitization (some would even say "islamization") of the Ottoman state and the Ottoman incorporation of the Mamluk lands, which occurred only a few years after the onleash of the Ottoman-Safavid conflict.[32] While this claim remains to be substantiated through concrete evidence, it is important to note that the Ottomans were, in all events, quite selective in what they appropriated of the religious policies of their Muslim predecessors. Whereas the Mamluks had appointed as kadis of major towns representatives of all four Sunni legal schools on an equal standing, for instance, the Ottomans passed a decree in 1518, restricting all major kadiships in the lands under their rule to adherents of the Hanafi school. Adherents of other schools, who constituted the majority among the Ottomans' Arabic-speaking population, could still go to kadis trained in their own school, but the latter would no longer be co-equals of Hanafi judges.[33]

In the domain of *kalam*, by contrast, Ottoman scholars preferred a less exclusivist stance, drawing on Ash'ari theology alongside their own

polemics, see Eberhard, *Osmanische Polemik*; on the roles played by an ex-Akkoyunlu bureaucrat in fashioning the Ottomans' eastern policies, see Sönmez, *İdris-i Bidlisi*.

[31] On Sunni traditionalism under the Mamluks, see Laoust, "Le hanbalisme;" Berkey, "The Mamluks;" on Sunni traditionalism in the Timurid lands, see Subtelny, Khalidov, "The Curriculum;" Manz, *op. cit.*, p. 208-244; for an overview of the intellectual trends in this period, see Hodgson, *The Venture II*, p. 437-500.

[32] For recent remarks to this effect, see Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities*, p. 175.

[33] Peter, "What Does it Mean to be an Official *Madhhab*?;" Meshal, "Antagonistic Shari'as;" on the education of non-Hanafi ulema in the Ottoman lands, see Filipovic, Shahab, "The Sultan's Syllabus," p. 213.

Maturidi school.[34] It has been argued that Ottoman scholars were attracted in particular by the harsher stance taken by the Ash‘aris vis-à-vis "apostates." Whereas the classic Hanafi-Maturidi position deemed it enough to profess the *shahada* in one's heart for one to be considered a believer, Ash‘ari theologians tended to consider the repeated performance of certain exterior acts as a sign of "infidelity" (*kufr*).[35] It is true that despite being Maturidis, the Ottoman scholars too seized primarily on the actions of the Safavids and the Kızılbaş when making the case for their treatment as "heretics" and cited the opinions of Shafii, Maliki and Hanbali scholars in support of denying them the right of repentance.[36] Ottoman receptivity towards Ash‘ari theology, however, continued also after the lull in the Ottoman persecution of "heretics," and likely owed something also to the greater weight of that school in the wider Islamic ecumene as well as to a desire to more sharply differentiate Sunni from Twelver Shiite theology.

OTTOMAN POLICIES OF SUNNITIZATION

The Ottoman persecution of the Kızılbaş has been without doubt the most frequently discussed dimension of the Ottoman policies of sunnitization. It is generally accepted that the outbreak of the pro-Safavid millenarian revolt of Shah Kulı in 1511 and the replacement of Bayezid by his hawkish son Selim a year later led to an unprecedentedly bloody campaign against suspected Safavid sympathizers in the Ottoman realms.

[34] On the attempts to harmonize Maturidi and Ash‘ari theology in the Ottoman period, see Badeen, *Sunnitische Theologie*.

[35] For the argument about the pivotal role played by issues of "apostasy" in the Ottoman receptiveness towards Ash‘ari theology, see Tikriti, "Kalam;" for an alternative view, which sees the early modern Ottomans as still relatively tolerant of confessional heterogeneity and attributes this to their Maturidism, see Leaman, "The Developed *Kalām* Tradition," p. 87.

[36] Interestingly, while at the height of the Ottoman-Safavid conflict in the early 16th century, Ottoman scholars such as Hamza Sarı Görez (or Gürz) and Kemalpaşazade categorically called for persecuting the Kızılbaş without granting them the right of repentance, several decades later Ebussuud acknowledged the difference of opinions between the principal Hanafi authorities and other legal schools on this topic and left the decision to the political authorities. On this, see Üstün, *Heresy*, p. 59-61; also see Eberhard, *op. cit.*, p. 71-137. In other fatwas he issued on the case of Karamanlı Şeyh, however, Ebussuud actually urged the political authorities to follow non-Hanafi opinion and not accept the repentance of the accused. For the relevant fatwas, see *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, p. 110-111, p. 193-195.

While the scale of the Kızılbaş purge on the eve of the battle of Çaldıran remains a matter of dispute due to the contentious nature of the sources, the later history of the persecutions has been relatively well documented by studies based on the *mühimme* records of the Ottoman state. Thanks to these studies we know that the persecutions continued even if on a much lower scale and in more discriminate fashion well into the 1630s. The persecuting impulse peaked in border areas and at times of war with the Safavids, and could affect not just suspected Kızılbaş but also some Twelver Shiites and some antinomian Sufis.[37]

At the same time, recent scholarship has also resulted in a more nuanced understanding of the Ottoman policies vis-à-vis its non-Sunni population. Even in times of war the Ottoman officials often dealt with nonconformist individuals in a differentiated manner. While the state eliminated those it regarded as a direct threat to public order, it tried to bring others in line through lesser forms of punishment, or even by purchasing their loyalty through the bestowal of posts and privileges.[38] This made it possible for various Kızılbaş communities to survive in distant rural areas, while antinomian dervishes who shared many of their beliefs found a niche for themselves in the newly formed Bektashi order, and through the latter's (still poorly understood) connection with the Janissary corps, these were also able to gain a foothold in various cities of the Empire during the 17th and 18th centuries.[39] While in the heat of the early Ottoman-Safavid confrontation the chief mufti Kemalpaşazade (d. 1534) had referred to the Kızılbaş as "a faction of the Shiites," deliberating a few decades later another chief mufti Ebussuud (d. 1574) preferred to distinguish between Kızılbaş and proper Shiites, presumably in

[37] Altınay ed., *On Altıncı Asırda Rafızîlik*; Sohrweide, "Der Sieg;" Imber, "The Persecution;" Bacqué-Grammont, "Une liste;" Tietze, "A Document;" Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*.

[38] On the state's attempts to monitor the Kızılbaş through the grant of seyyid status, see Canbakal, "An Exercise;" *id.*, "The Ottoman State;" on the state's policies towards various Shiite communities in the Arab lands, see Salati, "Toleration;" Winter, *The Shiites*.

[39] While it is conventional to attribute the Bektashis' accommodation by the Ottoman state to the former's political loyalty, various studies have shown that the relationship between the two during the 16th and 17th centuries involved far more tension and confrontation than previously presumed. On this, see in particular, Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden*; Popović, Veinstein eds., *Bektachiyya*; Yürekli, *Legend*, esp. p. 192-224; Karakaya-Stump, "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine dair 17. Yüzyıldan Yeni bir Belge;" *id.*, "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri;" *id.*, "The Forgotten Dervishes."

an effort to accommodate the various other Shiite communities that inhabited the recently annexed Arab provinces.[40]

It is in view of all these twists and turns in the Ottoman state's treatment of its manifold Shiite and Alid communities that some scholars have recently downplayed the importance of the Ottoman policies of sunnitization, arguing that "administrative pragmatism," on the one hand, and "confessional ambiguity," on the other, continued to characterize Ottoman religious attitudes not just before but also after the Ottoman-Safavid conflict.[41] It seems to me inadequate, however, to measure the depth and breadth of Ottoman sunnitization efforts simply by their persecution (or accommodation) of their non-Sunni Muslim population. First of all, it is important to remember that, unlike Jews and Christians, non-Sunni Muslims living in the Ottoman realms did not enjoy official recognition as distinct communities: rather, the Ottoman officials accommodated them (when they so chose) simply by treating them *as if* they were Sunnis. This was itself a way of pressuring them to dissimulate or at least not to publicly flaunt their Shiite, Kızılbaş or as the case might be, antinomian identity; or put differently, to conform outwardly to at least some minimal degree.[42] Secondly and more broadly, there was also a proactive (as opposed to reactive) dimension to Ottoman sunnitization. I have in mind here the adoption by the Ottoman religious and political authorities of a series of policies to modify the behavior (and to a lesser extent, the beliefs) of *all* their Muslim subjects in line with the precepts of Sunni Islam, as they were understood at the time.

One practice that the Ottomans tried to impose on all their male Muslim subjects from an early date onwards was regular attendance at the mosque for the five daily prayers and especially the Friday noon prayer, when the *hutbe* was read in the name of the reigning sultan. Already in the last years of Mehmed II's reign an official called *namazcı* (enforcer of ritual prayers) had been appointed to punish (typically, fine) habitual absentees from the five daily prayers, and clauses concerning the fines to be imposed on the offenders were inserted into the Ottoman penal code

[40] It must be noted, however, that even in the early 16th century some other scholars such as Sarı Gürz (or Görez) also preferred to present Kızılbaş Islam as a new heresy. For a comparison of the terminology employed by early Ottoman scholars on the Kızılbaş, see Üstün, *op. cit.*, p. 49-51; for Ebussuud's fatwa, see *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, p. 110-111.

[41] Winter, *op. cit.*, p. 7-30; also see Baer, "Contested Conversions."

[42] On the practice of dissimulation or *taqiyya* by Twelver Shiites in the Ottoman lands, see Stewart, "Taqiyya;" *id.*, "The Ottoman Execution."

drafted during the reign of Bayezid II.[43] While these early regulations indicate that the Ottoman insistence on the communal performance of the five daily prayers predated the onset of the Ottoman-Safavid hostilities, ensuring regular attendance at mosques assumed even greater significance thereafter. As G. Necipoğlu discusses extensively, the Ottomans must have been aware of the debates among the Twelver Shiite clergy about the legitimacy of holding the Friday prayers in the absence of the imam, and cited the Safavid failure to fulfill this important function as a prized piece of incriminatory evidence against them. It was also in striking contrast to the Safavids, who would not build a single Friday mosque during the first 80 years of their rule, that the Ottoman sultan Süleyman I passed an imperial decree in 1537, ordering the construction of Friday mosques in each and every village to ensure the regular performance of the daily prayers in congregation. This was a decree of singular effectiveness, followed as it was by the construction of hundreds of Friday mosques not only in the major cities of the Empire but also in some smaller locales. In places which lay outside the reach of imperial patronage, the central government appealed to the local officials to undertake all necessary measures to keep the mosques and masjids in good repair and to pressure the local populace to attend them.[44]

The same coercive policies were continued with a slight modification also after Ebussuud was appointed *sheikhulislam* in 1545 and began to work in close cooperation with the sultan to harmonize Ottoman state practice with the shariah. As Ebussuud declared in one of his *fetva*s and as Süleyman I confirmed in an imperial decree of 1546, it was now deemed against the shariah to impose monetary fines on those who habitually absented themselves from the congregational prayers; instead the local kadis were asked to punish the offenders by first forcing them to renew their faith and marriage vow and if they still did not reform, by harsher forms of discretionary punishment (*ta'zir*), including imprisonment and even capital punishment. Ebussuud also encouraged all to

[43] Demir, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı;" for the relevant clause in the penal code of Bayezid II, see Heyd, *Studies*, p. 84.

[44] Necipoğlu, *The Age*, esp. p. 47-58. On the religious debates among the Shiite ulema on the legitimacy of holding the Friday prayer in the Safavid realms and the changing Safavid practice during the 16th and 17th centuries, see Stewart, "Polemics;" Abisaab, *Converting Persia*, p. 20-22, p. 28-29, p. 36-39, p. 51-52, p. 60-61, p. 71-72, p. 81-84, p. 86-87, p. 112-114, p. 124-126, p. 138, p. 140, p. 145, p. 161; Babaie, "Building on the Past."

attend the compulsory services in their own neighborhood mosques, where they could be more effectively surveyed.[45]

There was actually a broader context to the *sheikhulislam*'s prescriptions on this count. Concurrently with the drive to establish Friday mosques and to force attendance at them for the canonical prayers, the Ottoman realms had also witnessed a "transformation in urban administration that accorded a more prominent role to masjids in the lives of neighborhood inhabitants."[46] By 1546, it had already become the norm for neighborhoods to be named after mosques and masjids, and for mosque personnel such as imams and muezzins to take on new administrative responsibilities as semi-public officials who represented the local communities before the state officials and vice versa. Recent studies bringing together the concerns and approaches of social and legal history have also illustrated the heightened importance of the neighborhood as a site of social and moral regulation.[47] This was a development that closely paralleled the rise of parish-based social disciplining efforts in early modern Europe.[48] Even if the Ottomans did not put in place as elaborate a mechanism as parish visitations to check up on the local functionaries, they tried to make up for what they lacked by empowering the kadi and the imam, on the one hand, and by mobilizing the local populace to provide community surveillance, on the other.

The Ottoman authorities also invested much energy in trying to instill in the lay public a proper knowledge of Sunni Islam. It is in this context that preaching and preachers assumed greater significance. Whereas preachers of medieval Islamdom had been barely distinguishable from story-tellers (*kass*, pl. *kussas*), by the late 16th century the state took care to fill positions of preachership at all the major mosques of Istanbul with madrasa graduates and learned Sufis with an equivalent formation. It is indicative of the growing prestige of preachers in this period that they

[45] Demir, *art. cit.*, p. 47-48; the imperial decree of 1546 is also cited in Necipoğlu, *op. cit.*, p. 48.

[46] On the transformation of urban administration in 16th-century Istanbul, see Necipoğlu, *op. cit.*, p. 47-48; Kafescioğlu, *Constantinopolis*, p. 180-206; on the administrative responsibilities of mosque personnel, see Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar*, esp. p. 1-76; Behar, *A Neighborhood*, esp. p. 65-93.

[47] For an innovative study that highlights the input of the Ottoman religious authorities in this process, see Canbakal, "Some Questions;" for perspectives from the Arab provinces during the 18th century, see Marcus, *The Middle East*, p. 115-120, p. 324-328; Rafeq, "Public Morality;" Semerdjian, *"Off the Straight Path,"* p. 73-88.

[48] Hsia, *The World*, p. 106-121; Gordon, "The New Parish"; Lotz-Heumann, "Imposing Church"; Schorn-Schütte, "The New Clergies."

were increasingly found worthy of inclusion in the biographical dictionaries of the ulema.[49] Preachers were responsible for explicating the Qur'ān and hadiths and urging "the common people to comply with what is commanded, to avoid what is prohibited, and to perform the ordinances and obligations of the Faith."[50] What made them a particularly effective agent of sunnitization was the fact that they addressed large constituencies and in a fashion that was relatively accessible. While the *hutbe*, the formal Friday sermon, was delivered in Arabic, by all indications preachers in the central lands of the Empire addressed the public in Turkish in the more informal sermons they gave throughout the week.[51]

Another position that seems to have been created sometime in the early 17th century at the latest was that of the *dersi'âm*, the public lecturer who gave lessons in various branches of Islamic learning to the lay populace who gathered in mosques.[52] Even though the use of mosques as venues of religio-legal instruction had a long history in Islam, in the Ottoman realms, it was the specialized institution of the *madrasa* that turned out the *müderris*es and judges who ran the Empire's principal educational and religio-legal institutions, while the public lectureships instituted at mosques served mainly to provide the lay populace with more advanced knowledge of the Islamic sciences than that afforded by the Qur'an schools or *mekteb*s.

In a period in which literacy was making steady inroads into urban society,[53] the attempts to indoctrinate the lay public were also reflected in the written literature. There were now many more writers writing basic manuals of religious instruction, and their texts reached many more readers to judge by the numbers of surviving copies. Significantly, this was

[49] On preachers in medieval Muslim societies, cf. the different perspectives offered by Pedersen, "The Islamic Preacher"; Berkey, *Popular Preaching*; on preachers in the early modern Ottoman Empire, see Majer, "Ulema;" Zilfi, *The Politics*, esp. p. 129-181, p. 255-256; Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, p. 122-125; on the roles played by Sufi preachers, see Clayer, *Mystiques*; Terzioğlu, "Sunna-minded Sufi Preachers."

[50] Katib Çelebi, *The Balance*, p. 147-150; see also *The Ottoman Gentleman*, p. 172-173.

[51] For the distinction between the Arabic *hutbe* delivered from the *minbar* and the Turkish sermon (*va'az*) often delivered from a stool (*kürsi*), see Katib Çelebi, *op. cit.*, p. 149. Ottoman writers such as Katib Çelebi and Naima also give various quotations from the sermons of mosque preachers, which leave little doubt as to the language used.

[52] While the word *dersi'âm* was used in late 16th-century sources to describe the act of giving public lectures, it was only in the 17th century that it began to be used to describe people specifically appointed for that purpose. On this, see İpşirli, "Dersiâm"; see also Akgündüz, *Osmanlı Dersiâmları*.

[53] On the spread of literacy in the Ottoman Empire during the early modern period, see Hitzel ed., *Revue*; Hanna, *In Praise of Books*.

a development witnessed in several different scholarly circles and in several different parts of the Ottoman Empire, among Hanafis in Istanbul and smaller Anatolian towns as well as among scholars belonging to diverse legal schools in Cairo and beyond. There is reason to believe that these efforts were not unconnected: the Egyptian Maliki scholar Ibrahim al-Lakani (d. 1631) who penned what became a hugely popular creed in verse, for instance, was definitely known, emulated and cited by Rumi writers of *'ilm-i hal* literature writing in Turkish for a Rumi lay audience.[54] At the same time, the Rumi writers were also responding to rather specific conditions in the imperial center. The last decades of the 16th and first ones of the 17th century were a time of rapid political transformation as well as of intensified social and political conflict in the central lands of the Empire, and since many Ottoman literati blamed the uncertainties and problems of their time on a perceived moral decline, they sought to address these problems with a renewed emphasis on religious and moral as well as political advice.

As mentioned above, *'ilm-i hal*s written from the late 16th century onwards were also marked by a heightened denominational consciousness. Their authors almost invariably specified from the start that they were writing for people who already identified themselves as Sunnis but whose understanding and practice of Islam still left much to be desired. In an effort to bring them to par, the *'ilm-i hal* writers not only instructed their readers in what to believe, how to worship, and how to conduct themselves with other people, but also drafted long and detailed lists of beliefs, utterances and practices that would place them outside the circles of right-believing Muslims. To scare their readers into compliance, these writers could also overreach, warning them that even if they had been performing all the required forms of worship for 70 or 80 years, a single error in their comprehension of religious dogma, or in their performance of ritual worship could render all their acts meaningless, just as an otherwise perfect believer could go to Hell merely on account of his being a smoker.[55] Contrast this with the outlook described and to some degree espoused (or at least tolerated) by Ibn Battuta in the early 14th century

[54] On Lakani, see Nagel, *op. cit.*, p. 11-32; for an *'ilm-i hal* written in or around Istanbul *ca.* 1633 that cites long passages from Lakani's pamphlet against smoking, see [Nushi el-Nasihi], *Mebḥaṣ-ı Īmān*, Süleymaniye Library, MS Yazma Bağışlar 5563, f. 79b-81b.

[55] For further details, see Terzioğlu, "Where *'İlm-i Ḥāl* Meets Catechism;" for the paraphrased passages, see [Nushi el-Nasihi], *Mebḥaṣ-ı Īmān*, Süleymaniye Library, MS Yazma Bağışlar 5563, f. 60a, f. 70b, f. 84a-b.

(people being firmly attached to the Sunna while consuming and defending the consumption of hashish), and it becomes apparent how substantially the broad culture of Sunni Muslims had become transformed in the intervening period. A greater expectation of confessional exactitude in matters of doctrine and ritual as well as a heightened concern with social discipline in the broadest sense were characteristic of Ottoman Sunnism by the late 16th and early 17th centuries.

CHANGE AND CONTINUITY IN THE 17TH CENTURY

It could be argued that a new phase in Ottoman sunnitization was reached after the 1630s. One distinctive feature of this new phase was the decreasing importance of the Ottoman-Safavid ideological rivalry after the Ottoman re-capture of Baghdad and the cessation of military hostilities between the two empires. It was also from this period onwards that the periodic persecutions of their Kızılbaş subjects by the Ottoman authorities came to an end. Clearly, the Ottomans no longer considered the Kızılbaş or the Safavids an immediate threat, but it remains an open question to what extent their perceptions in this regard were also informed by an awareness of the gradual marginalization of the Kızılbaş in both a religious and a military-administrative sense in Safavid Iran. While recent research has demonstrated that the Safavids retained links with the Kızılbaş communities under Ottoman rule as late as the late 17th century, we do not know at the present how strong these links were or whether they were known to the Ottoman authorities at this late date.[56]

What is clear, nevertheless, is that the lull in Ottoman-Safavid hostilities did not bring about a de-investment on the Ottoman side in policies of sunnitization (or for that matter, on the Safavid side, in policies of shiitization). Quite to the contrary, if anything, a more clearly articulated Sunni confessional identity struck even deeper roots in Ottoman society during the 17th century than previously. At the same time, the extension of the Ottoman efforts to remold the lay public according to the dictates of Sunni Islam during the 16th century also had two important, if unintended, consequences for 17th-century Ottoman religious politics: the

[56] On the Safavid links with the Kızılbaş communities in the Ottoman realms during the 17th century, see the works of Karakaya-Stump mentioned in fn. 39; *id.*, "Documents."

multiplication of the agents of sunnitization and the diversification of the interpretations of Sunni Islam among these agents. In the late 16th and early 17th centuries, shariah-abiding, "sunnitizing" Sufis from such orders as the Halvetiyye and Celvetiyye played an even more active role than the top-ranking ulema in propagating what might be best called state Sunnism.[57] Yet by the 1630s at the latest, this also provoked a backlash from the margins of the learned establishment, giving rise to the preacher-led Kadızadeli movement whose adherents now found fault even with the religious and political authorities of the time and certainly with many Sufis (including adamantly shariah-abiding, "sunnitizing" ones) for their perceivedly lax applications of the shariah and deviations from the Sunna.[58] What is particularly remarkable is that in the increasingly fractious atmosphere of the 17th century, these competing spokesmen for Sunni orthodoxy – shariah-abiding Sufis and Kadızadelis – also mobilized significant sectors of the urban populace, indicating just how profoundly the Ottoman sunnitization efforts of the previous century had transformed lay piety in at least the urban centers.

Given the disconnect that to some extent still persists between scholars who study the state-led efforts of sunnitization during the 16th century and those who study the religious debates and movements of the 17th century, it is important to emphasize that many of the religious debates of the 17th century were in fact continuations, in more popularized form, of debates that had begun among the Ottoman ulema in the 16th century. The concern to pin down a more precise definition of the norms and dictates of Sunni Islam, the heightened sensitivity about illicit innovations (*bid'at*s) and above all, lingering doubts about the compatibility of diverse aspects of Sufism with the Sunna were all common features of the debates of both the 16th and the 17th centuries.[59]

[57] On the "sunnitizing" Sufis, see Clayer, *op. cit.*; Curry, *The Transformation*; Terzioğlu, "Sunna-minded Sufi Preachers;" see also Le Gall, *A Culture*, esp. p. 137-156.

[58] On the Kadızadeli movement, see Öztürk, *Islamic Orthodoxy*; Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine bir Bakış;" Çavuşoğlu, *The Ḳāḍīzādeli Movement*; Zilfi, "The Kadızadelis;" *id.*, *The Politics*; Terzioğlu, *Sufi*, esp. p. 190-276; Schlegell, *Sufism*; Baer, *Honored*; Sariyannis, "The Kadızadeli Movement."

[59] On the debates among the 16th-century Ottoman ulema on Sufi teachings and practices, see Atay, "İlmî bir Tenkit Örneği olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkında Fetvası;" Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, p. 342-392; Winter, "Ibn Kemāl;" on debates on another controversial topic, cash *waqf*s, see Mandaville, "Usurious Piety."

At the same time, the religious controversies of the 17th century also exposed the fissures in Ottoman Sunnism. While it is manifestly untrue that the Kadızadelis drew their inspiration more from puritanical Hanbalis like Ibn Taymiyya (d. 1328) than from the Ottomans' own Hanafi school, it is true that a greater awareness of the Sunni tradition outside the Ottoman learned establishment made itself felt on all the participants in the debates during the 17th century.[60] It is also noteworthy that while the Kadızadelis, at least in their writings, consistently couched their arguments in context-free, abstract, legalistic terms, their critics not infrequently chose to present the Kadızadeli attacks on Sufism as attacks on the Ottoman social, political and moral order, pointing out the close links that had long existed between the Ottoman state and the Sufi orders.[61] Ultimately, the attempts to delegitimate the Sufi *tarikat*s failed, and in contrast to Safavid Iran, where the Sufi *tarikat*s (but not Sufi philosophy and literature) were pushed outside the religious mainstream, in the Ottoman Empire, an increasingly institutionalized, confessionalized and domesticated Sufism continued to constitute an important strand of (a distinctively Ottoman) Sunnism down to the end of the Empire.[62]

CONCLUSION

In this article, I have tried to show that the Ottoman policies of sunnitization entailed much more than a series of coercive policies directed at the Empire's diverse non-Sunni Muslim communities. Nominal Sunnis were also targeted as much as and perhaps even more than confirmed Shiites and Kızılbaş. Because my concern in this essay has been more with the confessionalization of Sunni Islam than with the confessionalization of Ottoman society, however, I have also left undiscussed a number

[60] For the argument for the Kadızadeli connection to Hanbalism, see Ocak, *art. cit.*, p. 208-213; for a critique, see Radtke, "*Birgiwīs Ṭarīqa Muḥammadiyya*"; Terzioğlu, "Bir Tercüme."

[61] For a detailed discussion of the Sufi and Kadızadeli tracts, see Çavuşoğlu, *op. cit.*; see also Terzioğlu, *op. cit.*, ch. 3.

[62] On Twelver Shiite views on Sufism before and after the Safavids, see Pourjavady, "Opposition;" on the transformation of Safavid attitudes on Sufism, see Babayan, "The Safavid Synthesis;" *id.*, "Sufis;" *id.*, *Mystics*; Bashir, *op. cit.*, p. 192-197; Abisaab, *op. cit.*, esp. p. 114-120; on the incorporation of philosophical Sufism into Twelver Shiite philosophy and theology in the Safavid period, see Nasr, "Spiritual Movements;" Gleave, "Scriptural Sufism."

of other ways in which the Ottoman religious and political authorities sought to shape the beliefs, attitudes and especially the behavior of their subjects. The increased regulation of gender and sexual relations, and the attempts to control and contain everyday violence come to mind as important subjects that could and should also be incorporated in a broader discussion of Ottoman confessionalization.[63] Last but not least, the broad-seated changes in the social and political implementations of Islam also had important implications for the Empire's non-Muslim subjects. As recent studies have shown, the late 16th and the 17th century witnessed concerted attempts on the part of both the religious and political authorities to redefine the place of Jews and Christians in the Ottoman polity in accordance with the norms and regulations of the shariah. These attempts could be symbolic as in the introduction of new linguistic codes to distinguish between Muslims and non-Muslims in official documents, but they could also take more concrete forms as in the confiscation of monasteries, the conversion of churches into mosques and the forcible relocation of some non-Muslim communities outside city centers.[64] It is in view of these manifold and wide-ranging changes that took place in the Ottoman understanding and applications of Islam that I find it helpful to reconceptualize Ottoman sunnitization within the broader framework of "confessionalization." In concluding, however, I would like to raise three basic points of qualification which would apply as much to Ottoman sunnitization narrowly conceived as to a more broadly defined Ottoman confessionalization.

The first of these has to do with agency. Rather than attribute all agency in the process of sunnitization/confessionalization to a reified Ottoman "state," I would argue that there were actually multiple agencies involved, and therefore also multiple understandings of what conformity with Sunni Islam entailed. The multiplicity of initiatives involved is particularly evident in the context of the 17th century (the period Krstić labels as a period of "confessionalization from below"), which witnessed seemingly endless debates about "innovations" not only among the top-ranking ulema, but also among Sufis, preachers and even laymen. But even the 16th century may not have been the straightforward case of

[63] Peirce, *Morality Tales*; Ze'evi, *Producing Desire*; Semerdjian, *op. cit.*; Zilfi, *Women*, esp. p. 45-95; Zarinebaf, *Crime*.

[64] Fotić, "The Official Explanation;" al-Qattan, "Dhimmis;" Gradeva, "Apostasy;" *id.*, "Ottoman Policy;" Thys-Şenocak, "The Yeni Valide Complex;" *id.*, *Ottoman Women Builders*; Baer, "The Great Fire;" *id.*, *op. cit.*; Krstić, *op. cit.*; Tezcan, "Ethnicity."

sunnitization in the service of the Ottoman state that it is commonly assumed to be. Even if in this period the ulema elites enjoyed a much greater monopoly in the definition of right belief and practice, they were not necessarily of one mind when it came to defining them. Moreover, not even the top-ranking ulema – not even the chief mufti Ebussuud, who enjoyed an unusually close relationship with Sultan Süleyman and who worked in close coordination with him – were mere instruments of state-led confessionalization, since in deliberating their position on various topics they had to work their way through ideas they acquired from various texts and living authorities, and as we have seen in the case of the *namazcı*, sometimes it so happened that their conclusions changed state practice rather than vice versa.[65]

My second remark concerns enforcement. Whether we conceptualize Ottoman sunnitization as a state project, or (as I prefer) as a joint project of the religious and political authorities, we have to recognize that programs were one thing and implementation another. The incomparably richer historiography on religious reform in Protestant and Catholic Europe offers strong notes of caution in this regard. Even if the religious bureaucracies of early modern Europe were much more extensive and better coordinated than their medieval counterparts, they still found it difficult to implement their reform programs to their satisfaction due to a variety of different factors, including resistance or at least indifference on the part of laity, and lack of trained personnel on the part of the respective churches.[66] It is only reasonable to assume that similar problems would have also bedeviled the Ottomans, in fact much more so, given the vast extent of their territories, the complexity of the institutional and political arrangements that tied Istanbul to the provinces, and the religious, cultural and linguistic diversity of the communities that lived under Ottoman rule.

My third and last point comes directly out of the previous one. It is that Ottoman sunnitization/confessionalization is best thought of as a long-term process, which began before the onset of the Ottoman-Safavid hostilities and which lasted after their cessation *ca.* 1639. If we take the resolution of the Ottoman debate on Sufism as a benchmark, we could possibly end the Ottoman age of confessionalization with the demise of

[65] For a discussion of Ebussuud's religio-legal rulings in service of the Ottoman state, see Imber, *Ebu'ssu'ud*; for an alternative view emphasizing his scholarly independence, see Buzov, *op. cit*.

[66] For a particularly forceful statement in this regard, see Strauss, *Luther's House*.

the Kadızadeli movement in the late 1680s, as does Krstić.[67] Yet we know that even after the Kadızadelis fell from power in the imperial capital, similar movements persisted in different provinces well into the 18th century.[68] We also know that even though the state no longer implemented any Kadızadeli-influenced anti-Sufi policies after the 1680s, the state initiative to discipline and indoctrinate the populace about the precepts of Sunni Islam was given a new push by the *sheikhulislam* Feyzullah Efendi (d. 1703).[69] True, this initiative too was violently aborted by the Edirne revolt of 1703, and gave way to a religiously and culturally more inclusivist regime under Ahmed III (r. 1703-1730). In the course of their diplomatic negotiations with the Iranian ruler Nadir Shah in 1736-1737 some leading Ottoman officials even considered accepting Twelver Shiism (Jaʿfarism as a fifth Sunni legal school in return for the Shiites' abandoning the ritual cursing of the first three caliphs. Ultimately, however, this proposition did not find acceptance.[70] Moreover, any process of "deconfessionalization" that may have been under way in Istanbul in the first half of the 18th century gave way in the crisis-ridden last decades of the same century to redoubled calls for religious and moral vigilance and confessionnal conformity." Even if it did, it clearly was short-lived, judging by the redoubled calls for religious and moral vigilance and confessional conformity in the crisis-ridden last decades of the 18th century.[71] Of course, the more extensive and effective campaigns of religious, moral and social surveillance would come later still during the reigns of Mahmud II (1808-1839) and

[67] Krstić, *op. cit.*, p. 15.

[68] See, for instance, Flemming, "Die Vorwahhabitische Fitna;" Terzioğlu, *op. cit.*, p. 467-472; Filan, "Sufije"; *id.*, "Life."

[69] In 1702, an order was sent upon the instruction of Feyzullah to different provinces of the Empire, ordering the authorities to undertake a comprehensive religious and moral examination of all members of the Ottoman religious establishment and the populace at large. For a brief discussion and an English translation of the order in question, see Abou-El-Haj, *Formation*, p. 51-52, p. 91-97.

[70] Tucker, "The Peace Negotiations;" *id.*, "Nadir Shah;" Sievert, *Zwischen arabischer Provinz*, p. 102-122; Koca Râgib Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*.

[71] For a discussion of Ottoman "deconfessionalization" in the early 18th century, see Küçük, *Early Enlightenment*, esp. p. 6-25, p. 42-64; for a discussion of change and continuity in social and moral regulation in Ottoman Istanbul from the 17th to the early 19th century, see Zilfi, *Women*, ch. 3; for a discussion specifically of neighborhood-based mechanisms of social and moral regulation in the late 18th and early 19th centuries, see Beydilli, *op. cit.*, p. 11-39.

Abdülhamid II (1876-1909).[72] Bearing these continuities in mind, could we not perhaps make the case that Ottoman sunnitization/confessionalization continued with ups and downs and ebbs and flows, and in different forms, until the very end of the Empire?

[72] See, for instance, Faroqhi, *op. cit.*, p. 107-127; Abu-Manneh, "The Islamic Roots;" Somel, *The Modernization*; Fortna, *Imperial Classroom*; Deringil, *The Well-Protected Domains*; *id.*, "'There is no Compulsion;'" *id.*, *Conversion*.

BIBLIOGRAPHY

Abisaab (Rula Jurdi), *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London-New York, I. B. Tauris, 2004.

Abou-El-Haj (Rifaʻat ʻAli), *Formation of the Modern State: the Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, State University of New York Press (coll. *SUNY series in the social and economic history of the Middle East*), 1991.

Abu-Manneh (Butrus), "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34/2, 1994, p. 173-203.

Akgündüz (Murat), *Osmanlı Dersiâmları*, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010.

Allouche (Adel), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict, 906-962/1500-1555*, Berlin, Klaus Schwarz (coll. *Islamkundliche Untersuchungen* 91), 1983.

Altınay (Ahmet Refik) ed., *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşilik*, Istanbul, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932.

Amoretti (Biancamaria Scarcia), "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *in* Peter Jackson, Laurence Lockhart eds., *The Cambridge History of Iran -VI- The Timurid and Savafid Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 610-655.

Arpaguş (Hatice Kelpetin), *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, Istanbul, Çamlıca Yayınları, 2001.

Arpaguş (Hatice Kelpetin), "Bir Telif Türü Olarak İlmihal: Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu," *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, 2002, p. 25-56.

Atay (Hüseyin), "İlmî bir Tenkit Örneği olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkında Fetvası," in *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar, Tokat, 26-29 Haz. 1985*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986, p. 218-229.

Aynacı (Mediha), *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi*, Ph.D. diss., Istanbul, Marmara Üniversitesi, 2009.

Babaie (Sussan), "Building on the Past: the Shaping of Safavid Architecture, 1501-1576," *in* Jon Thompson, Sheila R. Canby eds., *Hunt for Paradise: Court Arts of Safavid Iran, 1501-1576*, exhibition catalogue, New York, 16 Oct. 2003 – 18 Jan. 2004, Milan, 23 Feb. – 28 Jun. 2004, Milan, Skira, 2003, p. 27-47.

Babayan (Kathryn), "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shiʻism," *Iranian Studies* 27/1-4, 1994, p. 137-161.

Babayan (Kathryn), "Sufis, Dervishes, and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Domain in Seventeenth-Century Iran," *in* Charles Melville ed., *Safavid Persia: the History and Politics of an Islamic Society*, London, I. B. Tauris (coll. *Pembroke Persian papers* 4), 1996, p. 117-138.

Babayan (Kathryn), *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge MA, Harvard University Press (coll. *Harvard Middle Eastern monographs* 35), 2002.

Bacqué-Grammont (Jean-Louis), "Une liste de timariotes suspects dans la province du Rûm en 1513," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 41/1-4, 1982-1983, p. 145-162.

Badeen (Edward), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Wurzbourg, Ergon Verlag (coll. *Istanbuler Texte und Studien* 16), 2008.

Baer (Marc David), "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul," *International Journal of Middle East Studies* 36/2, 2004, p. 159-181.

Baer (Marc David), *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Baer (Marc David), "Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire by Tijana Krstić," *Journal of Islamic Studies*, Advance Access published June 22, 2012, p. 1-4.

Balivet (Michel), *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans : vie du cheikh Bedreddīn, "le Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*, Istanbul, Isis Press (coll. *Les Cahiers du Bosphore* 12), 1995.

Barkey (Karen), *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bashir (Shahzad), *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam*, Columbia, University of South Carolina (coll. *Studies in comparative religion*), 2003.

Bausani (Alessandro), "Religion under the Mongols," *in* John Andrew Boyle ed., *The Cambridge History of Iran -V- The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 538-549.

Behar (Cem), *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, Albany NY, State University of New York Press (coll. *SUNY series in the social and economic history of the Middle East*), 2003.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), "Le règne de Selīm Ier : tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman," *Turcica* 6, 1975, p. 34-48.

Berkey (Jonathan P.), "Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East," *Past and Present* 146, Feb. 1995, p. 38-65.

Berkey (Jonathan P.), "The Mamluks as Muslims: the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt," *in* Thomas Philipp, Ulrich Haarmann eds, *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, New York, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilization*), 1998, p. 163-173.

Berkey (Jonathan P.), *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle, University of Washington Press (coll. *Publications on the Near East*), 2001.

Berkey (Jonathan P.), *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Themes in Islamic history* 2), 2003.

Beydilli (Kemal), *Osmanlı Döneminde İmamlar ve bir İmamın Günlüğü*, Istanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001.

Brady (Thomas A.), "Confessionalization: the Career of a Concept," *in* John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas eds., *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 1-20.

Bulliet (Richard), *Islam: the View from the Edge*, New York, Columbia University Press, 1994.

Buzov (Snjezana), *The Lawgiver and his Lawmakers: the Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Legal Culture*, Ph.D. diss., University of Chicago, 2005.

Cahen (Claude), "Le problème du shīʿisme dans l'Asie Mineure turque préottomane," in *Le Shîʿisme imâmite: colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisées*), 1970, p. 115-129.

Canbakal (Hülya), "Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire," *Anatolia Moderna* 10, 2004, p. 131-138.

Canbakal (Hülya), "An Exercise in Denominational Geography in Search of Ottoman Alevis," *Turkish Studies* 6/2, 2005, p. 253-271.

Canbakal (Hülya), "The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (1500-1700)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52, 2009, p. 542-578.

Çavuşoğlu (Semiramis), *The Ḳāḍīzādeli Movement: an Attempt of Şerīʿat-minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph.D. diss, Princeton University, 1990.

Cici (Recep), *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Bursa, Arasta, 2001.

Clayer (Nathalie), *Mystiques, État et société : les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, Brill (coll. *Islamic history and civilization* 9), 1994.

Curry (John J.), *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

Demir (Aydoğan), "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2, 1984, p. 46-53.

Deringil (Selim), *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London, I. B. Tauris, 1998.

Deringil (Selim), "'There is no Compulsion in Religion': Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839-1856," *Comparative Studies in Society and History* 40, Jul. 2000, p. 547-575.

Deringil (Selim), *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Dressler (Markus), "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict," *in* Hakan T. Karatepe, Maurus Reinkowski eds., *Legitimizing the Order: the Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its heritage* 34), 2005, p. 151-173.

Eberhard (Elke), *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg-im-Breisgau, Klaus Schwarz, 1970.

Ephrat (Daphna), *A Learned Society in a Period of Transition: the Sunni "Ulama" of Eleventh-Century Baghdad*, Albany, State University of New York Press (coll. *SUNY series in Medieval Middle East history*), 2000.

Faroqhi (Suraiya), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: vom späten fünzehnten Jahrhundert bis 1826*, Vienna, Institut für Orientalistik (coll. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes-Sonderband* 2), 1981.

Filan (Kerima), "Life in Sarajevo in the 18th Century (according to Mulla Mustafa's *mecmua*)," *in* Vera Costantini, Markus Koller eds., *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leiden-Boston, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its heritage* 39), 2008, p. 317-345.

Filan (Kerima), "Sufije i kadizadelije u osmanskom Sarajevu," *Anali Gazi Husrev-begovi biblioteke* XXIX-XXX, 2009, p. 163-186 (accessible on the Central and Eastern European Online Library: www.ceeol.com).

Filipović (Nedim), *Princ Musa i šejh Bedreddin*, Sarajevo, Svejetlost, 1971.

Filipovic (Nenad), Shahab (Ahmad), "The Sultan's Syllabus: a Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Ferman of Qanuni I Süleyman, Dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98-99, 2004, p. 183-218.

Fleischer (Cornell), "The Lawgiver as Messiah: the Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân," *in* Gilles Veinstein ed., *Soliman le Magnifique et son temps, Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, Paris, La Documentation française (coll. *Rencontres de l'École du Louvre*), 1992, p. 159-179.

Fleischer (Cornell), "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries," *in* Massumeh Farhad, Serpil Bağcı eds., *Falnama: the Book of Omens*, exhibition catalogue, Arthur M. Sackler Gallery, Washington DC, 24 Oct. 2009 – 24 Jan. 2010, London, Thames and Hudson, 2009, p. 232-243.

Flemming (Barbara), "Die vorwahhabitische Fitna im osmanischen Kairo, 1711," in *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1976, p. 55-65.

Fortna (Benjamin C.), *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, réimpr. 2002.

Fotić (Aleksandar), "The Official Explanation for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II," *Turcica* 26, 1994, p. 33-54.

García-Arenal (Mercedes), *Messianism and Puritanical Reform: Mahdīs of the Muslim West*, trans. Martin Beagles, Leiden-Boston, Brill (coll. *The Medieval and early modern Iberian world* 29), 2006.

Gleave (Robert), "Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the Shī'ī Akhbāriyya," *in* Ayman Shihadeh ed.,

Sufism and Theology, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 158-176.

Gölpınarlı (Abdülbaki), *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Istanbul, Eti, 1966.

Gordon (Bruce), "The New Parish," *in* Ronnie Po-chia Hsia ed., *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell, 2004, p. 411-425.

Gradeva (Rossitsa), "Ottoman Policy towards Christian Church Buildings," *Études balkaniques* 4, 1994, p. 14-36.

Gradeva (Rossitsa), "Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century," *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22, 2001, p. 39-71.

Hanna (Nelly), *In Praise of Books: a Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse, Syracuse University Press (coll. *Middle East studies beyond dominant paradigms*), 2003.

Harrington (Joel F.), Smith (Helmut Walser), "Confessionalization, Community and State Building in Germany, 1555-1870," *The Journal of Modern History* 69, Mar. 1997, p. 77-101.

Heyd (Uriel), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. Victor-Louis Ménage, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Hitzel (Frédéric) ed., *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88, special issue*: Livres et lecture dans le monde ottoman*, 1999.

Hodgson (Marshall G. S.), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization -I- The Classical Age of Islam; -II- The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, Univiversity of Chicago Press, 1974.

Hsia (Ronnie Po-Chia), *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *New approaches to European history* 12), 1998.

Imber (Colin), "The Persecution of the Ottoman Shīʿites according to the *Mühimme Defterleri*, 1565-1585," *Der Islam* 56/2, 1979, p. 245-273.

Imber (Colin), *Ebu'ssuʿud: the Islamic Legal Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press (coll. *Jurists: profiles in legal theory*), 1997.

İpşirli (Mehmet), "Dersiâm," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 9, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994, p. 185-186.

Kafadar (Cemal), *Between Two Worlds: the Construction of the Ottoman State*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.

Kafescioğlu (Çiğdem), *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2009.

Karakaya-Stump (Ayfer), "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine dair 17. Yüzyıldan Yeni bir Belge (Yazı Çevirimli Metin-Günümüz Türkçesi'ne Çeviri-Tıpkıbasım)," *Journal of Turkish Studies* 30/2, 2006, p. 117-130.

Karakaya-Stump (Ayfer), "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri," *Belleten* 71/261, 2007, p. 689-720.

Karakaya-Stump (Ayfer), "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi *Dede* Families: an Overview," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3, Dec. 2010, p. 273-286.

Karakaya-Stump (Ayfer), "The Forgotten Dervishes: the Bektashi Convents in Iraq and their Kızılbash Clients," *International Journal of Turkish Studies* 16/1-2, 2010, p. 1-24.

Karamustafa (Ahmet T.), *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994.

Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, trans. Geoffrey L. Lewis, London, George Allen and Unwin Ltd., 1957.

Koca Râgib Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik-Osmanli-İran Diplomatik Hünasebetlerinde Mezhep Tartişmalari*, ed. Ahmet Zeki İzgöer, Istanbul, Kitabevi, 2003.

Köprülü (Mehmed Fuat), *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Istanbul, Matbaa-yi Amire, 1919.

Köprülü (Mehmed Fuat), "Anadolu'da İslamiyet: Türk İstilasından sonra Anadolu Tarih-i Dinisine bir Nazar ve bu Tarihin Menbaları," *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2, 1922, p. 281-311, p. 385-420, p. 457-486.

Köprülü (Mehmed Fuat), *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena),* trans. and ed. Gary Leiser, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

Köprülü (Mehmed Fuat), *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. Gary Leiser, Robert Dankoff, London-New York, Routledge (coll. *Soufi series*), 2006.

Krstić (Tijana), "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History* 51/1, 2009, p. 35-63.

Krstić (Tijana), *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change and Communal Politics in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

Küçük (Harun), *Early Enlightenment in Ottoman Istanbul*, Ph.D. diss., University of California, San Diego, 2012.

Kutbeddin İznikî, *Mukaddime*, ed. Kerime Üstünova, Bursa, Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2003.

Laoust (Henri), "Le hanbalisme sous les mamlouks bahrides (658-784/1260-1382)," *Revue des études islamiques* 28/1, 1960, p. 1-71.

Le Gall (Dina), *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany NY, State University of New York Press (coll. *SUNY series in Medieval Middle East history*), 2005.

Leaman (Oliver), "The Developed *Kalām* Tradition," *in* Tim Winter ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge companions to Philosophy, Religion and Culture*), 2008, p. 86-89.

Lotz-Heumann (Ute), "Imposing Church and Social Discipline," *in* Ronnie Po-chia Hsia ed., *The Cambridge History of Christianity -VI- Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 244-260.

Lowry (Heath W.), *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*, Istanbul, Eren, 2002.

Madelung (Wilferd), "The Spread of Māturīdism and the Turks," in *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1-8 Set. 1968*, Leiden, Brill, 1971, p. 109-168 [repr. *in* Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, Variorum Reprints (coll. *Collected studies series* 213), 1985].

Majer (Hans Georg), "Ulema und ‚kleinere Religionsdiener' in einem Defter der Jahre vor 1683," *in* Hans Georg Majer ed., *Osmanistische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, in memoriam Vančo Boškov*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, p. 104-119.

Makdisi (George), *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire)*, Damascus, Institut français de Damas, 1963.

Makdisi (George), "The Sunnī Revival," *in* Donald S. Richards ed., *Islamic Civilization, 950-1150*, 3rd colloquium held at All Souls College, Oxford, 30 Jun.-4 Jul. 1969, Oxford, Bruno Cassirer (coll. *Papers on Islamic history* 3), 1973, p. 155-168.

Mandaville (Jon), "Usurious Piety: the Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies* 10, 1979, p. 289-308.

Manz (Beatrice Forbes), *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilisation*), 2007.

Marcus (Abraham), *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth* Century, New York, Columbia University Press, 1989.

Mazzaoui (Michel M.), *The Origins of the Safawids: Šī'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt*, Wiesbaden, F. Steiner (coll. *Freiburger Islamstudien* 3), 1972.

Melchert (Christopher), *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th and 10th Centuries C.E.*, Leiden, Brill (coll. *Studies in Islamic law and society* 4), 1997.

Mélikoff (Irène), "Le problème *ḳızılbaş*," *Turcica* 6, 1975, p. 49-67.

Mélikoff (Irène), *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars : genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill (coll. *Islamic history and civilization* 20), 1998.

Meshal (Reem), "Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Cairo," *Journal of Islamic Studies* 21/2, 2010, p. 182-212.

Michels (Georg), "Rescuing the Orthodox: the Church Policies of Archbishop Afanasii of Kholmogory, 1682-1702," *in* Robert P. Geraci, Michael Khodarkovsky eds., *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

Morimoto (Kazuo) ed., *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: the Living Links to the Prophet*, Abingdon-New York, Routledge (coll. *New horizons in Islamic studies*), 2012.

Muslu (Cihan Yüksel), *Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions*, Ph.D. diss., Cambridge, Harvard University, 2007.

Nagel (Tilman), *Im Offenkundigen das Verborgene: die Heilszusage des sunnitischen Islams*, Göttingen, Vandenboeck & Ruprecht (coll. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 244), 2002.

Nasr (Seyyed Hossein), "Le shîʿisme et le soufisme: leurs relations principielles et historiques," in *Le Shîʿisme imâmite, colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés*), 1970, p. 215-233.

Nasr (Seyyed Hossein), "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period," *in* Peter Jackson, Laurence Lockhart eds., *The Cambridge History of Iran -VI- The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 656-697.

Necipoğlu (Gülru), *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

Ocak (Ahmet Yaşar), "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi," *Türk Kültürü Araştırmaları* 1-2, 1983, p. 208-225.

Ocak (Ahmet Yaşar), *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı, Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü,* expanded 2nd ed., Ankara, Dergah, 1996.

Ocak (Ahmet Yaşar), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Istanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı (coll. *Tarih Vakf Yurt Yaynlar* 60), 1998.

Öngören (Reşat), *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, Istanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Öztürk (Necati), *Islamic Orthodoxy among the Ottomans with Special Reference to the Qāḍīzāde Movement*, Ph.D. diss., Edinburgh University, 1981.

Pedersen (Johannes), "The Islamic Preacher: *Wāʿiz*, *Mudhakkir*, *Qāṣṣ*," *in* Samuel Löwinger, Joseph Somogyi eds., *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, Globus, 1948, vol. 1, p. 226-251.

Peirce (Leslie), *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Peter (Rudolph), "What Does it Mean to be an Official *Madhhab*? Hanafism and the Ottoman Empire," *in* Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel eds., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, 3rd International Conference on Islamic Legal Studies, Harvard Law School, Cambridge, 4-6 May 2000*, Cambridge MA., Harvard University Press (coll. *Harvard series in Islamic law* 2), 2005, p. 147-158.

Popović (Alexandre), Veinstein (Gilles) eds., *Bektachiyya : études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis Press, 1995.

Pourjavady (Nasrollah), "Opposition to Sufism in Twelver Shiism," *in* Frederick de Jong, Bernd Radtke eds., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill (coll. *Islamic history and civilization* 29), 1999, p. 614-623.

al-Qattan (Najwa), "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination," *International Journal of Middle East Studies* 31, 1999, p. 429-444.

Radtke (Bernd), "Birgiwīs *Ṭarīqa Muḥammadiyya*: einige Bemerkungen und Überlegungen," *Journal of Turkish Studies* 26/2, 2002, p. 159-174.

Rafeq (Abdul Karim), "Public Morality in 18th Century Damascus," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55/6, 1990, p. 180-196.

Rosenthal (Franz), *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, Leiden, Brill, 1971.

Rothman (Ella Natalie), *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2012.

Salati (Marco), "Toleration, Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the *Bilad al-Sham* (Sixteenth-Seventeenth Centuries)," in *Convegno sul tema La Shīʻa nell'Impero Ottomano, Roma, 15 Apr. 1991*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei (coll. *Fondazione Leone Caetani* 25), 1993, p. 121-148.

Sariyannis (Marinos), "The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: the Rise of a 'Mercantile Ethic'?" *in* Antonis Anastasopoulos ed., *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete VII, Rethymno, 9-11 Jan. 2009*, Rethymno, Crete Univerity Press, 2012, p. 263-289.

Savaş (Saim), *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Ankara, Vadi (coll. *Tarih dizisi* 2), 2002.

Schilling (Heinz), "Confessional Europe," *in* Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman, James D. Tracy eds., *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation -II- Visions, Programs and Outcomes*, Leiden, Brill, 1995, p. 641-681.

Schilling (Heinz), "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," *in* John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas eds., *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 21-36.

Schlegell (Barbara Rosenow von), *Sufism in the Ottoman World: Shaykh 'Abd al-Ganī al-Nablūsī (d. 1143/1731)*, Ph.D. diss., Berkeley, University of California, 1997.

Schorn-Schütte (Luise), "The New Clergies," *in* Ronnie Po-chia Hsia ed., *The Cambridge History of Christianity -VI- Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 444-464.

Semerdjian (Elyse), *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse, Syracuse University Press (coll. *Gender, culture, and politics in the Middle East*), 2008.

Sivert (Henning), *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāgib Meḥmed Paşa* (st. 1763), Würzburg, Egon (coll. *Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften* 11), 2008.

Sohrweide (Hanna), "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam* 41, 1965, p. 95-223.

Sohrweide (Hanna), "Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich," *Der Islam* 46, 1970, p. 263-302.

Somel (Selçuk Akşin), *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire (1839-1908): Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its heritage* 22), 2001.

Sönmez (Ebru), *İdris-i Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, Istanbul, Libra (coll. *Tarih* 48), 2012.

Stewart (Devin), "Taqiyya as Performance: the Travels of Bahā al-Dīn al-ʿĀmilī in the Ottoman Empire (991-93/1583-85)," *in* Devin J. Stewart, Baber Johansen, Amy Singer, *Law and Society in Islam*, Princeton, Wiener (coll. *Princeton series on the Middle East*), 1996, p. 1-70.

Stewart (Devin), "The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-ʿĀmilī," *Die Welt des Islams* 48/3-4, 2008, p. 289-347.

Stewart (Devin), "Polemics and patronage in Safavid Iran: the Debate on Friday Prayer during the Reign of Shah Tahmasb," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 72/3, 2009, p. 425-457.

Strauss (Gerald), *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Subtelny (Maria Eva), Khalidov (Anas B.), "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh," *Journal of the American Oriental Society* 115/2, 1995, p. 210-236.

Şahin (İbrahim Kaya), *In the Service of the Ottoman Empire: Celalzade Mustafa (*ca. *1490-1567), Bureaucrat and Historian*, Ph.D. diss., University of Chicago, 2007.

Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, ed. M. Ertuğrul Düzdağ, Istanbul, Enderun, 1983.

Taʿlīḳīzāde's Şehnāme-i Hümāyūn: a History of the Ottoman Campaign into Hungary, 1593-94, ed. Christine Woodhead, Berlin, Klaus Schwarz Verlag (coll. *Islamkundliche Untersuchungen* 82), 1983.

Terzioğlu (Derin), *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mısrī (1618-94)*, Ph.D. diss., Cambridge, Harvard University, 1999.

Terzioğlu (Derin), "Bir Tercüme ve bir İntihal Vakası: ya da İbn Teymiyye'nin *Siyāsetü'ş-şerʿiyye*'sini Osmanlıcaya Kim(ler), nasıl aktardı?" *Journal of Turkish Studies* XXXI/2, 2007, p. 247-275.

Terzioğlu (Derin), "Sunna-minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: the *Naṣīḥatnāme* of Hasan Addressed to Murad IV," *Archivum Ottomanicum* 27, 2010, p. 243-259.

Terzioğlu (Derin), "Sufis in the Age of State-building and Confessionalization," *in* Christine Woodhead ed., *The Ottoman World*, London-New York, Routledge (coll. *The Routledge worlds*), 2012, p. 86-99.

Terzioğlu (Derin), "Where *ʿİlm-i Ḥāl* Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization," *Past and Present* 220, 2013, forthcoming.

Tezcan (Baki), *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilization*), 2010.

Tezcan (Baki), "Ethnicity, Race, Religion, and Social Class: Ottoman Markers of Difference," *in* Christine Woodhead ed., *The Ottoman World*, London-New York, Routledge (coll. *The Routledge worlds*), 2012, p. 159-170.

The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century: Mustafa Âli's Mevā'idü'n-Nefāis fī ḳavā'idi'l-mecālis, "Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings," trans. Douglas S. Brookes, Cambridge MA, Harvard University (coll. *Sources of Oriental languages and literatures* 59; *Turkish sources* 51), 2003.

The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, vol. 2, ed. Charles Defrémery, Beniamino Raffaello Sanguinetti, trans. Hamilton Alexander R. Gibb, Cambridge, Hakluyt Society at the University Press (coll. *Works issued by the Hakluyt society* 117), 1962.

Thys-Şenocak (Lucienne), "The Yeni Valide Complex at Eminönü," *Muqarnas* 15, 1998, p. 58-70.

Thys-Şenocak (Lucienne), *Ottoman Women Builders: the Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan*, Aldershot, Ashgate (coll. *Women and gender in the early modern world*), 2006.

Tietze (Andreas), "A Document on the Persecution of Sectarians in Early Seventeenth-century Istanbul," *Revue des études islamiques* 60, 1992, p. 161-166.

Tikriti (Nabil), "Kalam in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity," *in* Hakan T. Karatepe, Maurus Reinkowski eds., *Legitimizing the Order: the Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its heritage* 34), 2005, p. 131-149.

Tucker (Ernest), "The Peace Negotiations of 1736: a Conceptual Turning Point in Ottoman-Iranian Relations," *The Turkish Studies Association Bulletin* 20, 1991, p. 16-37.

Tucker (Ernest), "Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered," *Iranian Studies* 27/1-4, 1994, p. 163-179.

Turan (Ebru), *The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleman (1516-1526)*, Ph.D. diss., University of Chicago, 2007.

Üstün (İsmail Safa), *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Ph.D. diss., University of Manchester, 1991.

Winter (Stefan), *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilization*), 2010.

Winter (Tim), "Ibn Kemāl (d. 940/1534) on Ibn 'Arabī's Hagiology," *in* Ayman Shihadeh ed., *Sufism and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 137-157.

Woods (John E.), *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: a Study in 15th-9th Century Turko-Iranian Politics*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca Islamica (coll. *Studies in Middle Eastern history* 3), 1976.

Yazıcızâde 'Alî *Tevârîh-i Âl-i Selçuk -II- Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr tercümesi)*, ed. Sevim Yılmaz Önder, Istanbul, Bilgeoğuz (coll. *Tarih Dizisi*), 2009.

Yörükan (Yusuf Ziya), "İslam İlm-i Hâli," *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1, 1952, p. 5-21.

Yüksel (Müfid), *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Istanbul, Bakış Yayınları (coll. *İnceleme, Araştırma dizisi* 3), 2002.

Yürekli (Zeynep), *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: the Shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş*, Ph.D. diss., Cambridge, Harvard University, 2005.

Zarinebaf (Fariba), *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley, University of California Press, 2010.

Ze'evi (Dror), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, University of California Press (coll. *Studies on the history of society and culture* 52), 2006.

Zilfi (Madeline C.), "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 4, 1986, p. 251-271.

Zilfi (Madeline C.), *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica (coll. *Studies in Middle Eastern history*), 1988.

Zilfi (Madeline C.), *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: the Design of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilization*), 2010.

Comment conceptualiser la sunnitisation ottomane : une discussion historiographique

La sunnitisation ottomane suppose-t-elle la simple adoption par les élites dirigeantes et leurs sujets d'une identité confessionnelle sunnite déjà cristallisée ? Ou bien pouvons-nous parler aussi d'une confessionnalisation du sunnisme dans le monde ottoman, comparable à la formation, dans l'Europe de la première modernité, des confessions distinctes catholique, luthérienne et calviniste ? Le présent article soutient que la sunnitisation ottomane supposa effectivement de nouvelles compréhensions et usages de l'identité confessionnelle, comme cela fut attesté en Occident; néanmoins, ce processus fut la suite de tendances préexistantes, remontant au monde musulman médiéval. L'attention est attirée sur le fait que, alors que dans la culture religieuse de l'Anatolie beylicale et du premier État ottoman l'ambigüité et le flux confessionnel n'étaient pas une exception, la transition de cet état de fluidité religieuse vers une orthopraxie sunnite fut plus progressif que ce que l'on a généralement supposé. Plutôt qu'une simple réaction politisée à la montée des Safavides et à leur adoption du chiisme, la sunnitisation ottomane fut également façonnée par plusieurs autres facteurs, dont l'alphabétisation et l'acculturation des élites dirigeantes des terres de Rum aux normes et valeurs des élites intellectuelles des bastions traditionnels musulmans, la consolidation de l'intelligentsia ottomane comme partie intégrale de l'appareil impérial, enfin et surtout, la construction de l'État et la bureaucratisation qui créèrent le besoin et les conditions d'imposer une compréhension plus homogénéisée de l'islam sunnite et de la loi hanafite. En parallèle, le présent article met également l'accent sur la multiplicité des facteurs qui contribuèrent à la sunnitisation ottomane et sur les points de tension et d'ambigüité tout au long de ce processus.

How to conceptualize Ottoman Sunnitization: a Historiographical Discussion

Did Ottoman Sunnitization entail simply the adoption of an already crystallized Sunni confessional identity by the Ottoman ruling elites and their subjects? Or, can we also talk about a confessionalization of Sunnism in the Ottoman realms, comparable to the formation of distinctive Catholic, Lutheran and Calvinist confessions in early modern Europe? This article argues that Ottoman sunnitization did indeed entail new understandings and deployments of confessional identity as has been documented for early modern Europe; yet, this process was also a continuation of trends that had started earlier, in medieval and late medieval Islamdom. It is emphasized that while the religious culture of *beylik* Anatolia and the early Ottoman state was characterized by a good deal of "confessional ambiguity" and flux, the transition from this state of religious fluidity to Sunni orthopraxy was more gradual than is usually assumed. Rather than being simply a politically-minded response to the rise of the Safavids and their adoption of Shiism, Ottoman sunnitization was also shaped by many other factors, among them the spread of literacy and the acculturation of the ruling

elites of the lands of Rum into the norms and values of the learned elites of the Islamic heartlands, the consolidation of the Ottoman learned establishment as an integral part of the imperial apparatus, and last but not least, state-building and bureaucratization, which both created a need for and made it possible to impose a more homogenized understanding of Sunni Islam and Hanafi law. At the same time, this article also stresses the multiplicity of agents that contributed to Ottoman sunnitization and the points of tension and ambiguity that persisted throughout the process.

A CORPUS OF ORIGINAL *BUYRULDU*S FROM THE CHANCERY OF RHODES, 1837-1867

This paper is based on Dossier 38 of the Ottoman holdings from Saint John's Monastery on Patmos.[1] In its present form, but particularly in its general approach, the paper reflects current "work in progress" on a file which consists of some 80 archival units, in their majority bilingual *buyruldu*s issued by the Ottoman governors of the *liva* or *sancak* of Rhodes (which included the island of Patmos) between February 1837 and June 1867.[2]

With all of the Greek documents and many of the Turkish ones still awaiting analysis in detail, this paper intends to be no more (yet no less either) than a study of a corpus of archival documents taken as a whole, aiming at a better understanding of the functioning of the chancery of Rhodes at a time of accelerating change in the bureaucratic system during the *Tanzimat* era, rather than being an investigation of individual documents. Individual documents figure more prominently only when

Prof. Dr. Michael Ursinus, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Islamwissenschaft und Iranistik, Albert-Ueberle-Strasse 3-5, D-69120 Heidelberg.
michael.ursinus@ori.uni-heidelberg.de

[1] This is the revised version of a paper first presented at the EHESS (Paris) on 29 March 2012 under the title "La communication intraprovinciale entre le *müdir* de Patmos et le chef-lieu de la sous-province de Rhodes dans les années 1850 et 1860."

[2] The author is responsible, within the joint project of the Institute for Byzantine Studies of the Hellenic Research Foundation (Athens) and the joint (CNRS-EHESS-Collège de France) Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (Paris), for cataloguing dossiers n°s 21-38 of the Ottoman holdings in Saint John's Monastery, Patmos. For a recent catalogue of the first 22 dossiers of the Patmos holdings of Ottoman documents see Vatin, Veinstein, Zachariadou, *Catalogue*. Further information on the Ottoman holdings on Patmos can be found in Zachariadou, "The Archive;" Vatin, "Le fonds;" *id*., "Note préliminaire."

Turcica, 44, 2012-2013, p. 341-368. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988855

required to shed further light on the bureaucratic mechanisms considered here.

This approach is deliberate: rather than investigate the contents of the *buyruldu*s in question and illustrate by their example the principal concerns of the *sancak* authorities vis-à-vis the island of Patmos during the period from the introduction of the *Tanzimat-i Hayriye* issuing from the *Hatt-i Şerif* of Gülhane of 3 November 1839 down to the transformation of the former provinces into modernized *vilayet*s shaped along the lines of the French departmental structures between 1864 and 1867,[3] I shall look at the corpus of (bilingual) *buyruldu*s assembled in the Patmos Dossier 38 as a (fairly) homogeneous group of documents which went through a number of (fairly) consistent administrative stages, having all been addressed to the local authorities in Patmos and dispatched there before finally being deposited in the archives of Saint John's Monastery. This will be done primarily by analysing such diplomatic criteria as the identity of the issuer, his titles and means of identification by *pençe* or seal; the type of document; the place and date of issue; the addressees and their titles; the date of arrival in Patmos as well as the date of reply – in other words: by working on the "external" evidence of this source considered to be meaningful as to when, where, by whom and in what capacity the documents were issued and later (sometimes repeatedly) "handled" within the administrative framework of the period – a framework which in itself underwent changes during the period under review as is well known on the general level, but about which still very little detail from documentary studies is available for the area in question, the province of the Islands of the Aegean Sea (*cezayir-i bahr-i sefid*).[4] Even the precise circumstances of when and how the fiscal and administrative control of the Ottoman First Sea Lord or *Kapudan-i Derya* ceased in this area are far from being entirely clear; what is known is that it was after the naval disasters suffered during the Cretan rebellion of 1866 that the need was felt for a new Ministry of the Navy (*nezaret-i bahriye*) to be created, limiting the powers of the Kapudan Pasha to his central function of commanding the fleet.[5] This was in place by 1867, when the *vilayet* regulations, first piloted in 1864 in the *vilayet* of the Danube (*Tuna*), and giving new powers, obligations and titles to the *sancak* governors (now called *kaymakam* or *mutasarrıf* for the head of the central *liva* or *paşa sancağı* of a province) and the heads of a *kaza* (entitled *müdir* or, after 1867, *kaymakam*), were finally extended across the larger part of the Ottoman Empire in a big sweep, with an autonomous Crete being

[3] Such a case-study may eventually result from further in-depth analysis of the available documentation. Until then, the reader will still benefit from the "classical" account of the period by Davison, *Reform*.

[4] The administrative changes recorded for the islands of the Aegean during the second half of the 19th century, based on the Ottoman *salname* (both empire-wide and provincial), by Birken, *Die Provinzen*, p. 101-108, represent only part of the actual re-organisations.

[5] Shaw, Shaw, *Reform, Revolution, and Republic*, p. 75.

organized as a *vilayet* by Ali Pasha only in 1871.[6] According to Davison, the islands known as the Sporades (including Patmos), "which had been allowed effective self-government with a tributary status," were assimilated into the *vilayet* system in the course of the years from 1869 to 1873.[7] I will demonstrate below that a number of generalizing statements found in the literature about the administrative changes effected in the province of the Archipelago by the *Tanzimat* legislation preceding the introduction of the *vilayet* system can now be held against the evidence of the close-up study of what remains of the Patmian depository of incoming correspondence issued and dispatched to Patmos from their seat on the island of Rhodes by the provincial governors in charge and (some of) their deputies.

Surprisingly few substantial holdings of (original) Ottoman correspondence emanating from provincial centres or sub-centres and being addressed to the corresponding sub-districts (of *kaza* or *nahiye* level) have come down to us from the *Tanzimat* period and especially the second half of the 19th century, despite the fact that vast numbers of decrees were issued in each provincial and *sancak* capital and dispatched to the subordinate administrative entities during those years of increasing fiscal, bureaucratic and political centralization. Unlike the central archives in Istanbul, where detailed regulations had been in force for most of its history concerning the storing and handling of archival material,[8] or the *mahkeme* where the (incoming and locally issued) documents were to be recorded by copying them into the *kadi*'s *sicill* which remained in the *mahkeme* and had formally to be handed over to his successor when the holder of the office was appointed elsewhere,[9] provincial governors, following their appointments from place to place, seem to have enjoyed considerably more freedom in deciding how to deal with "their" papers. Many may have regarded them as their semi-private affair.[10] Yet it seems that, by the turn of the 19th century, at least some of the provincial governors have clearly deemed their correspondence important enough to be kept in a safe place during subsequent terms of office or else to have them "at hand" even during campaigns, just like the grand vizier took sections of the central archives on his way up to the front, leaving parts of them behind for safekeeping at intervals.[11] Yet the sheer bulk of the output from about the middle of the 19th century, and the exponential growth of the bureaucratic fall-out during the later *Tanzimat* era together

[6] For a comprehensive study of the 1864 *vilayet* regulations and consecutive official legislation on administrative re-organisations in the eastern parts of Ottoman Europe see Kornrumpf, *Territorialverwaltung 1864-1878*; *id.*, *Territorialverwaltung 1878-1912/13*.

[7] Davison, *op. cit.*, p. 159.

[8] Majer ed., *Das osmanische „Registerbuch"*, p. 16.

[9] See, for instance, on the series of *sicill*s in Cairo: El-Nahal, *Judicial Administration*, p. 9-11.

[10] Ursinus, *Grievance Administration*, p. 9f (n. 45).

[11] *Ibid.*, p. 15, where such a possibility is discussed.

with an increasing internal differentiation will have made a provincial archive "stationary" by necessity, with the consequence that it might have been taken care of "on the ground" and more or less intact by the new political masters of the province after its annexation from the Ottoman Empire, as happened in some of its former European possessions in 1876 and again in 1912.[12] One of the most comprehensive such remains of a 19th-century archive of an Ottoman *eyalet* turned *vilayet* is, or rather was, housed in the Orijentalni Institut in Sarajevo, dating from the period between 1852 and 1878, and described by Spaho Fehim as containing a total of *ca.* 200,000 individual documents.[13] In Salonica, the archive of Northern Greece together with that of the municipality, apart from the comprehensive series of *kadi sicilleri* (1694-1912), not only contain hundreds of fiscal *defter*s dating from *ca.* 1873 to 1912 as well as *vakf* registers covering the period between 1830 and 1896, but is also said to include numerous additional documents from the bureaucratic activity of the *vilayet* administration.[14] In both cases, however, the documentary evidence consists predominantly of various *defter* series held in the *vilayet* capital and of correspondence received in the centre of the *vilayet* from outlying districts, as well as from Istanbul. In addition, these archives contain registers (numbering 450 in the case of the Bosnian archive)[15] in which the incoming as well as outgoing correspondence was copied, together with the date of dispatch or receipt (as the case may be) together with a brief summary of the content of the document in question. It is hardly surprising that in particular these protocol registers have already been identified long ago as a valuable source for analyzing the bureaucratic functioning of the Ottoman provincial administration during the later *Tanzimat* era, partly because the corresponding holdings of original correspondence only too often have proved to be still un-catalogued or fragmentary, or both. The relatively compact holdings of original documents kept on Patmos cannot of course make up fully for the deficiencies in our documentary base as outlined, but they will allow taking us at least one step forward.

The documentary base provided by the Patmos holdings, however, is even more compact than is apparent at first sight. This is due to the fact that it practically consists of two distinct groups of original documents, both issued in Rhodes and addressed to authorities on Patmos, but

[12] An instruction dated 11 December 1912 issued in Skopje by the Serbian general staff insists that former Ottoman public buildings and offices (*kancelarija*) should come under special protection. Later, a report of 10 December 1913 addressed to the Ministry of Foreign Affairs by the Serbian Finance Ministry observes that in most parts of the former Ottoman districts the Ottoman financial registers (*Turski poreski knjigi*) had all been destroyed in the first (Balkan) war, except in the town and *kaza* of Štip where some financial registers could still be found: Todoroski ed, *Српски извори*, p. 68 and p. 317.

[13] Fehim, "Архив;" also Hadžibegic, ""Архив босанског вилајета."

[14] Dimitriadis, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης*, p. 6-12.

[15] Fehim, *art. cit.*, p. 36.

separated from each other by a time gap of some 15 years. The first group consists of 12 documents issued between February 1837 and November 1842; the second of 64 documents dated between October 1857 and June 1867 (see Appendix below).

Yet what makes the Patmos correspondence even more important is this: perhaps because of the all-Christian character of the recipients addressed in the documents from the first group, these decrees were issued, like certain contemporaneous letters of appointment that were composed in the 1830s by provincial governors and dispatched to members and institutions of the Orthodox community, in Greek alone.[16] This concerns the first 12 pieces. The majority of those in the second group, on the other hand, were issued in Ottoman Turkish *and* Greek, thereby constituting, with no less than 50 examples of this type, one of the largest corpora of original bilingual decrees from a provincial administrative centre active during the decade between 1860 and 1870, i.e. immediately prior to the area's incorporation into the *vilayet* structures proper, reflecting as it were, the last years of the "old order" in Ottoman provincial administration.[17]

Space will only allow for a quick glance at the first group of 12 decrees, 10 of which constitute a *buyruldu*,[18] 2 of them the copy (indicated, in Greek, as *antigraphon*) of a *buyruldu* (38-18, 38-22), of the *muhafousis* (*muhafız*) of Rhodes and the Sporadic Islands. Apart from the earliest document dated 23 February 1837, where the issuer identifies himself merely as Hafiz Pasha (38-23), the following 4 *buyruldu*s in Greek were clearly promulgated by Hafiz Ahmed Pasha, easily recognizable by his 12-lobed seal dated 1253H (1837-1838) and inscribed *muhafiz-i cezire-i Rodos* (38-17, 38-19, 38-20, 38-21). The 2 copies are of 2 further *buyruldu*s by the same governor. One *buyruldu* in this corpus (38-16) dated 22 October 1839 (Rumi) was issued by a certain Yusuf Pasha, *muhafız* of Rhodes and the Sporadic Islands, identifying himself with a large oval seal mark with ornate margins dated 1238H (1822-1823). Finally, the remaining 3 *buyruldu*s in Greek were issued in the name of el-Hacc Ali, *muhafız* of Rhodes and the Sporadic Islands, dated 28 July 1841, 5 July 1842 and 17 November 1842 (all Rumi), respectively, who used a large oval seal, dated 1254H (1838-1839), of similar proportions to that of his immediate predecessor. All these decrees are solely addressed to the *demogerontes* (the Greek equivalent for the Turkish *kocabaşı*) and the representatives of the local population, with no mentioning of a *müdir*

[16] Preserved in the metropolitan archive of Manastır (Bitola): Arhiv na Makedonija, fond Grčka Pelagoniska mitropolija (Skopje). For 6 decrees issued by the governor general of Rumelia and preserved (only) in the metropolitan archive, see Ursinus, "Osmanische Statthalterurkunden."

[17] The somewhat special case of Ottoman Cyprus during the period in question is comprehensively illustrated by Aymes, *Un Grand Progrès*.

[18] On the terminological shift from *name* to *buyruldu* in the case of the decrees issued by the Kapudan Pasha, see Veinstein, "Les documents;" Ursinus, "Local Patmians."

or Muslim head of the local administration in the list of addressees. We know that Patmos from of old had only been attached to the judicial district of a *kadi* (that of Kos for most of the time),[19] but, as far as we can see, it never became the seat of a *kadi* prior to the *Tanzimat* when, at some stage, it became the seat not of a Muslim *kadi* or *naib*, but of a Muslim *müdir*. It is known when this happened precisely, but on the basis of the documentation from Patmos we can narrow down the time span within which this truly fundamental break with one of the most cherished Patmian traditions must have taken place. We shall come back to this issue below. For the moment it must suffice to note that until at least November 1842 there is no hint of a Patmian *müdir* (or Muslim head of the local government) anywhere in the address formula of the governors' decrees dispatched to Patmos.

That the decrees were indeed dispatched to Patmos from Rhodes is evidenced not only by their being among the Patmos holdings today, but equally by marginal notes or references on the reverse sides (verso) of the documents in question. In half of the 12 cases, the dates of issue of the *buyruldu*s are accompanied by dated notations indicating their arrival in Patmos: the first, dated 16 May 1837 (Rumi), arrived in Patmos on 5 June (38-22), i.e. 19 days later; the second, dated 28 May 1838, arrived 8 June (38-18), 10 days later; the third, dated 1st September 1839, arrived on 8 September (38-17), a week later; the forth, dated 22 October 1839, was received on 29 October (38-16), also a week later; the fifth, dated 28 July 1841, only arrived on 24 August (38-14), almost 4 weeks later; the sixth, dated 17 November 1842, was received as late as 16 December (38-12), equally about 4 weeks later. This gives us a first impression of the time ranges needed to dispatch a letter (an original envelope has been preserved as 38-58) from Rhodes to Patmos at this period, a distance of some 200 km "as the crow flies."

It is noteworthy that 2 of these *buyruldu*s, the first and second mentioned, were not in fact originals in the narrow sense of the word, yet were dispatched and received as if they had been originals. This suggests that they were considered a certified copy or "*Zweitausstellung*" (*antigraphon*). Instead of the governor's seal, they bear in its place on top of the document the abbreviation T S (perhaps for *Tourkikon Sigillion* or *Tourkiki Sfragida*?) – so much for the first group of bilingual *buyruldu*s.

The second and main corpus begins with a *buyruldu* (38-49) issued by Salih Vamık Pasha, governor general of the province of the Aegean Islands (*vali-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*), which carries no date or place of issue, but comes with a Greek version dated Rhodes, 14 October 1857 (Rumi), corresponding to 26 October 1857 of the Gregorian calendar. It is addressed to the *müdir*, the *kocabaşı* and *çorbacı* of the island of Patmos, for which the Greek version employs the terms *mudir* and *dimarchi*, respectively. This – and I come back now to the question of

[19] Cf. Zachariadou, "Η Κως;" Vatin, "Îles."

the first Muslim administrative head actually residing on Patmos – is the first instance of a positive reference in this corpus to a Patmian *müdir*. A few paragraphs above it was stressed that in November 1842 he was still absent from the list of addressees. He must therefore have come to finally take up office in Patmos sometime between November 1842 and October 1857. Thanks to the Patmos holdings this can be narrowed down further. Even though this topic would strictly speaking belong into the section dealing with the addressees, given the importance of the issue and the fact that I may already have raised the reader's curiosity on the question of the advent of the *müdir* on Patmos we might as well take this matter in hand right now:

A receipt (*ilm-ü haber*) issued by the treasury of Rhodes on 3 *cemaziyülahir* 1266H/16 April 1850 states that 7,543 piastres were collected from the Patmos *reaya* through the agency of Strati, *kocabaşı* of Patmos, and were received as the first instalment of the *reaya*'s annual lump-sum due in March 1266.[20] A subsequent second *ilm-ü haber* dated 30 *nisan* 1267H/12 May 1851 and issued again by the treasury (*sanduk*) of Rhodes (with the seals of Es-seyyid Yusuf Rıza, dated [1]249H/1833-1834) and of Es-seyyid Nazıf Mehmed) was handed over to the island's elders, the *reaya* of Patmos, for having transferred 7,543 piastres to the treasury of Rhodes as the first instalment of their lump sum (*maktu*) for the (financial) year 1267, due in March of that year.[21] Clearly, the fiscal responsibility here still remained with the Christian notables of Patmos. However, one and a half years later, an instruction (*şıḳḳa*) dated 18 *muharrem* 1269H/1st November 1852 and issued by Seyyid İsmail Rahmi, governor general of the province of the Archipelago (*eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*), concerning the salt works (*memlaha*) of Patmos leased to a certain Koklu Halil Efendi for the term of two years from June 1852, was addressed to "the *müdir*, the members of the administrative council (*azayi meclis*) and the elders and notables of Patmos."[22]

Here now is the first proof of a Patmian *müdir* in residence. Or is there? Can we really be sure that the instruction not merely followed the lines of other decrees of the *vali* addressed to the more standard subdistricts of his province where a *müdir* and a district *meclis* with a specified number of members (*aza*) had been in existence for some time? We may not quite be able to exclude this possibility, but by the summer of 1860 there is independent and explicit evidence of the Patmian *müdir* in residence complete with details of his "job description."

A memorandum (*divan tezkeresi*) issued in the name of Ahmed Ata, *mutasarrıf* of the province of *Cezayir-i Bahr-i Sefid* by the provincial council of Rhodes on 17 *zilkade* 1276H/6 June 1860, and addressed to the deputy *müdir* together with the *kocabaşı*s and *çorbacı*s of Patmos

[20] AOP, dossier 31, document 9.
[21] AOP, dossier 24, document 31.
[22] AOP, dossier 24, document 32.

(sealed by Ahmed Ata and on the reverse by Batnos Mustafa Ağa), installs in the office of *müdir* of Patmos the deputy *müdir* Mustafa Aga, because Yusuf Ağa, the previous *müdir*, had to resign from his post ("*ata-i mezkur müdiri bulınan Yusuf Ağanın hesbü'l-icab azliyle*"). The *tezkere* instructs the new office holder to strive for a peaceful and prosperous life for all inhabitants and residents of Patmos, warning him always to execute unprejudiced justice by hearing any trials locally and with due consultation of the population's elders (*kocabaşı*s) and to swiftly remit all taxes due to the treasury in accordance with *defter*s and *firman*s.[23] In later documents (Aug.-Oct. 1865) we learn that the Patmos *müdir* received a monthly salary of 100 piastres from the hands of the island's elders known as "village allowance" (*köy maaşı*), payable at the end of each solar month.[24]

In the *tezkere* from the summer of 1860 there is not only firm evidence for a *müdir* in residence on the island of Patmos, but also of a predecessor (a certain Yusuf Ağa) who had to resign from office, possibly because he did not fulfil his duties to the satisfaction of the Rhodes administration, what that same administration was to stress in its instruction addressed to his successor: to execute justice by hearing any trials locally and with due consultation of the population's elders (*kocabaşı*) and to remit all taxes due to the treasury without delay. It would only to have been expected that the arrival on the scene (and we can now safely say: by October 1857, if not already by November 1852) of this first permanently settled Muslim official holding the post of district administrator and who was to be remunerated by the local population with a substantial salary would have caused some friction with the representatives of the established order on Patmos, the Monastery and the *demogerontes*. For them, the beginning of the second half of the 19th century must have felt like the beginning of a new era. However, among the documents from the Patmos archives, no evidence has so far come to my knowledge which would suggest that this uneasy relationship lasted unduly long, or had wider implications. At any rate, the newly introduced *Tanzimat* forms of secular provincial administration, including the *müdirlik* at the lowest rank of the administrative hierarchy, were there to stay, with the *müdirlik* proving to be the most stable of all the levels of this hierarchy. According to section IV of the official instructions (*talimat*) detailing the duties of the *vali*s, *mutasarrıf*s, *kaymakam*s and *müdir*s, dated 13 *safer* 1275/22 September 1858, the *müdir* was to oversee all administrative, fiscal and policing matters in his district; he was responsible in particular for the maintenance of public order, for assuring equity in judicial hearings, for remitting to the treasury the taxes due from his district as well as for ensuring equal treatment of all subjects. He would be answerable to the *vali* if his district fell within the central district of

[23] AOP, dossier 25, document 5.
[24] AOP, dossier 30, document 46.

the *eyalet*, otherwise to the *kaymakam*. Other responsibilities include the transfer of criminals, together with the interrogation protocols, to the *liva* authorities and to have them kept under close guard during transport; enacting the prohibition of inadmissible demands towards the population from the side of the police and other officials; employment of suitable gendarmes and enforcement of the ban on their use as servants; to ensure an effective curb on bandits and to make an immediate report if the available gendarmes and army detachments are not sufficient; further the protection of state property; ensuring payment of taxes without delay; rejection of unjustifiable tax demands; remittance of cash amounts to the *liva* authorities; promotion of agriculture and trade; ensuring participation of the district councils and to allow direct inquiries to be made at *sancak* level.[25] In addition, the *müdir* was responsible for the administration of the travel permits or *mürur tezkereleri*, in which capacity the *müdir*s of Patmos were repeatedly reprimanded by the *sancak* administration for having been reluctant to return to Rhodes the proceeds from the sale of the permits and/or what remained of unused copies (38-2; 38-42) or, worse still, for having employed handwritten versions instead of the official printed versions (38-3).

The Patmos *müdir* was soon to be joined by other *Tanzimat*-style officials, including a *memur* responsible for dealing with the island's state monopolies on salt and tobacco, entitled *Batnoz ceziresi tuz ve duhan rüsumat memurı* who, in July 1866, after a personal request, had his salary of 400 piastres divided in two parts: 300 piastres were to be sent out to his place of office in Patmos, while 100 piastres should be retained in Rhodes for his family (*familyası*) who had stayed behind (38-41). Perhaps this arrangement proved unsuitable or too cumbersome – whatever the reason, Haccı Salih Ağa was soon dismissed. His successor Adem Ağa, in office from October 1866, was to have his salary of 400 piastres paid out on a monthly basis from the funds (*emval*) of the Patmos monopoly, acknowledged by receipt (*ba sened*). These he was to forward to Rhodes instead of their cash equivalent (38-42). He, too, did not last long. By May 1867 he was preplaced by a certain İsmail Ağa (38-53).

Now that I have illustrated with a few strokes of the brush the new face of the *Tanzimat* regime on the island of Patmos, we must return to the interpretation of the external evidence contained in the corpus under study.

Let us start with one of the most characteristic elements in a *buyruldu*, its authentication. This, in the present collection, is either done by means of a seal, usually positioned on the top right corner of the document,[26] or by the governor's *pençe* placed at the bottom of the decree next to the date.[27] The vast majority of the *buyruldu*s in this main corpus are in

[25] Kornrumpf, *Die Territorialverwaltung 1864-1878*, p. 65f.

[26] For illustrations of *buyruldu*s of this type and period see, for instance, Velkov, *Видове османотурски документи*, p. 89 and p. 315.

[27] *Pençe* of this type with three *tuğ*s from the second half of the 19th century are illustrated in *ibid*, p. 453 and p. 454.

possession of a *pençe* with two or three vertical *tuğ*s shaped in such a way as to place in its midst the titles of the governor. Among the *vali*s of the province of the Archipelago, only Vamık is consistently distinguished by a three-*tuğ pençe*, while most of his successors, as well as deputies, are identified by a *pençe* of no more than two *tuğ*s. Strangely, Kaymakam Hasan Pasha who is consistently having his decrees authenticated with a two-*tuğ pençe*, displays, during October and November 1863 (38-3, 28), a *pençe* with no less than three *tuğ*s, only to revert back to the previous arrangement for the rest of his governorship. On the other hand, Seyyid Ahmed, *vali* of the province of *Cezayir-i Bahr-i Sefid* after Vamık, uses no *pençe* at all, but displays his seal at the top of the document, as does Kaymakam Hasan Hüsni at a later period during the summer of 1867. The reasons for this are unclear – could the latter perhaps be *buyruldu*s issued in the absence of their promulgator on *blanco* documents, and the former possibly be decrees issued (during October and November 1863) while their promulgator (temporarily) held additional powers, perhaps as inspector or *müfettiş*?

The 64 or so *buyruldu*s from the main corpus were issued by 8 governors and their deputies, with Salih Vamık Pasha the earliest. In his *pençe*, first encountered on 14 October 1857 (Rumi), he sports the title of *vali-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid* (38-49) or *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid* (38-60, 36), indicating that he is governor general of the province of the Archipelago. His (indistinct) seal "*Vamık*" is possibly dated 1253H (1837-1838), which would indicate that he already started his career as an official before Gülhane. I have been unable to trace Vamık in the provincial almanac (*salname*) of the Archipelago,[28] nor in Ahmed Lutfi's *Tarih*, but Vamık Salih Paşa (Serhalifezade) who died in 1861 is recorded as *vali* of *Cezayir-i Bahr-i Sefid* for the period *haziran* 1857 – *mayıs* 1859 in Kuneralp's *Erkan ve Ricalı*.[29] He cannot be traced beyond late March 1859 in Dossier 38.

The next in line is Seyyid Ahmed Pasha, in evidence in Dossier 38 as *vali* of the province of the Archipelago from early July 1859 (38-38),[30] and continuing in this function until late December of that year (38-79). He is followed by Ahmed Ata, entitled *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, who issued *buyruldu*s in this capacity (that were preserved in the Patmos holdings) from 10 March 1860 (38-47) till 1st September 1862 (38-61), a period of over two years.[31] But not all *buyruldu*s from this period are Ata's. Three decrees, issued between 18 September and 16 October 1861, were promulgated by a certain Mehmed Said, deputy

[28] The 263 page strong copy I used is entitled *Cezayir-i bahr-i sefid vilayetinin bin üçyüz iki sene-i hicriyyesi salnamesidir 1302*; the list of *vali*s on p. 51 only begins with Ahmed Pasha, appointed 26 May 1283 "after the re-organisations (*teşkilatdan sonra*)".

[29] Kuneralp, *Son Dönem Osmanlı Erkân*, p. 28, p. 124.

[30] Ahmed Paşa (Kayserili, 1796-1878), vali of *Cezayir-i Bahr-i Sefid* between *ocak* and *mayıs* 1857 and from *mayıs* 1859 till *haziran* 1860: *Ibid*., p. 28, p. 59.

[31] Not listed in Kuneralp, *op. cit*., p. 28.

governor general (*kaymakam*), the second in command after Ahmed Ata (38-7, 38-34, 38-63) administering the *Tanzimat* province of *Cezayir-i Bahr-i Sefid* as a whole. I am stressing the point that both were responsible, albeit in a clear ranking order, of the *eyalet* as the biggest unit of the Ottoman territorial administration at this time, the first as *vali*, the second as his deputy or *kaymakam* (lit. who stands in for), because we shall now come across another *kaymakam* who clearly was responsible not for the *eyalet* as a whole, but only for its central part, the *liva* or *sancak* of Rhodes.

This is Hasan Hakkı, whose *pençe* gives his titles as "*kaymakam-i liva-yi Rodos*" or "*kaymakam-i cezire-i Rodos*" (deputy for the island of Rhodes)[32] or, as in the Greek versions of his decrees, "of Rhodes and the Sporadic Islands." His activity as *kaymakam* issuing *buyruldu*s can be traced throughout the period from 25 April 1863 (38-10) till 1st March 1866 (38-48), a turn of office of about three years, i.e. comparable to, if not more extensive than that of a *vali*. Whereas *vali* Ahmed Ata Pasha, during his almost two and a half years in office, had some 14 decrees sent to Patmos and deposited in the archives of Saint John's Monastery, the figure for *kaymakam* Hasan Hakkı is 22. This clearly demonstrates that Kaymakam Hakkı's bureaucratic output vis-à-vis one locality was also similar to, if not exceeding, that of a governor general. No doubt was he a *kaymakam* – though not of the Mehmed Said kind. Instead, he was a *kaymakam* of a new type, acting as *vali* or *mutasarrıf* in the central *liva* or *paşa sancağı*. The moment of his inauguration indicates the shift of one administrative burden away from the governor general and onto the head of the central sub-district of the province – a move that was to be reversed only when the position of head of the central *liva* got amalgamated again with the position of *vali* in the course of the *vilayet* regulations after 1867 which aimed at a renewed centralization in the hands of the governors.[33]

Thanks to the Patmos documentation we can date this initial move towards an interim de-centralization in the workings of the province of the Archipelago into the time-span between September 1862, when *vali* Ahmed Ata was still addressing the Patmians directly, and April 1863, by which time Hasan Hakkı had taken up office as the head of the *liva* of the island of Rhodes. Significantly, all subsequent *kaymakam*s to promulgate *buyruldu*s from Rhodes until 1867 were of the type of Hasan Hakkı, acting as *vali* in the central *liva* under the general responsibility of the governors general who, for the period in question, were Osman Raşid Paşa (from *şubat* 1863), Mehmed Cemâleddin Paşa (from *ocak* 1864), Hüseyin Hüsnü Paşa (from *aralık* 1866) and Ahmed Paşa (from *haziran* 1867).[34]

[32] Provincial functionaries of *kaymakam* rank are not given in Kuneralp, *op. cit.*

[33] Kornrumpf, *Die Territorialverwaltung 1864-1878*, p. 23.

[34] Kuneralp, *op. cit.*, p. 28.

Even though Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos* during the period from at least 22 May 1866 till 15 March 1867, stayed in office for less than one year, 12 *buyruldu*s and one certified copy (*antigraphon*) of a *buyruldu* from his chancery have been preserved in the corpus, an average of 1.08 decrees (with Patmos their destination) per month, suggesting an even bigger bureaucratic output than in the case of his predecessors (let us remember that from the 2 1/2 years or so of Ahmed Ata's governorship there are 14 or, on average, 0.46 decrees per month, and 22 from the 36-month-long governorship of Hasan Hakkı, an average of 0.6 decrees per month with a Patmian destination).

A deputy *liva* (!) governor is making his appearance for the first time under Osman Asım, significantly not as *kaymakam* (as in the case of Mehmed Said since the title is by now occupied by the boss), but as *vekil-i kaymakam* (representative of the deputy). This is Süleyman Beğ, of whom one *buyruldu* has come down to us (38-42), dated 27 October 1866. Another first-time occurrence during Osman Asım's governorship (or rather immediately following his term in office) are *buyruldu*s issued by the "ex-governor": two decrees in the Patmos holdings promulgated in Rhodes during late April 1867 were issued by Osman Asım Pasha at a time *after* the end of his term of office, with his *pençe* clearly stating that he is the *kaymakam-i sabık* or *asbak*, "former" *kaymakam* of Rhodes (38-1, 38-66). This seems to have been necessitated by the late arrival of Hasan Hüsni, our last *kaymakam-i liva-i Rodos*, whose earliest surviving *buyruldu* (in Dossier 38) only dates from 18 May 1867, while the latest one to be found in the corpus carries the date 3 June 1867, only a matter of weeks before the Ottoman Provincial Reform Bill or *Vilayet Nizamnamesi* was finally printed and communicated throughout the Empire from 25 July 1867, causing not only most old-style *eyalets*,[35] but also our documentary base in Dossier 38 of the Patmos holdings to come to an abrupt end. Yet during the short term of office of this final *kaymakam* of Rhodes which seems to have lasted little more than a fortnight, there are 3 *buyruldu*s and 2 authenticated copies among the documents of this file which carry the name of Hasan Hüsni, suggesting that this last *kaymakam* was also the busiest in terms of promulgating decrees, or having his decrees re-issued, to be dispatched and finally deposited in a safe place in Patmos.

What should have become clear is this: for the period between Hasan Hakkı's inauguration as the new-style *kaymakam* of Rhodes by April 1863 and Hasan Hüsni's departure after 3 June 1867, it was no longer the *vali*'s chancery that was responsible for dealing with the island of Patmos, but that of the *kaymakam* of Rhodes. The following is an attempt to investigate some of the idiosyncrasies of this chancery which, based

[35] *Düstur I*, 608-24. For (modern) translations and a summary (in German) of the articles of the 1867 *Vilayet Nizamnamesi*, see Kornrumpf, *Die Territorialverwaltung 1864-1878*, p. 75-83.

on the above evidence, appears to have become busier and busier as time went on. It would be interesting to see if this increase in the bureaucratic output of the *kaymakam*'s chancery over time might be reflected in a longer working week rather than in longer working hours: an inquiry into the days of the week during which the decrees were composed should throw some light on this question. Unfortunately, the cases are too few in number in order to offer any meaningful data along the time scale, but the details are interesting nevertheless: distributed unevenly across the days of the week, a clear picture is emerging as to which days were favoured for issuing decrees by the chancery of Rhodes, and which were less favoured or even not at all used for promulgating *buyruldu*s. With regard to an Ottoman (provincial) chancery one might perhaps assume that Friday, the day of Muslim Friday prayer, was kept free from such tasks, but this is not so. There are 6 decrees among our corpus issued on a Friday, as many as were issued on Mondays and Tuesdays; only Thursdays (with 7) and Saturdays (with 8 cases) were more popular. Perhaps surprisingly, no *buyruldu* in the collection was ever promulgated on a Sunday, the day of worship of the Christian-subject population.

It is significant that this arrangement cannot be dated back to before April 1863, suggesting that it constitutes a distinctive element only of the chancery of the new-style *kaymakam*, not of the Rhodes bureaucratic set-up in general. During the period when the *vali* or governor general was still dealing with Patmos himself, Saturday and Thursday were the preferred days for issuing those *buyruldu*s which ended up in the monastic archives, with Friday and Sunday following suit, again followed by Wednesday and Monday. Only Tuesday, one of the preferred promulgation days after April 1863, remains without a single *buyruldu* issued, raising the possibility that Tuesday was the habitual day off during the earlier period, a day of the week without any confessional connotation. The change from the chancery of the *vali* to that of the *kaymakam* was therefore more fundamental than a mere change of terminology or rank: The *kaymakam*'s chancery appears to have operated along different lines from that of the governor general. Could this be a result of the new Rhodes chancery adapting more closely to the demands of the time?

As we have seen, many if not most of the *buyruldu*s from the main corpus are bilingual, issued in Ottoman Turkish and Greek. This means that if both language versions were to be promulgated at the same time, as is suggested by their arrangement on paper, the clerk whose task it was to compose the Greek rendering had to be available on that day, just like the scribe instructed to draw up the Ottoman Turkish version. Assuming that the clerk responsible for the Greek version was a Christian, in order to make him perform his duty on a Sunday may well have been considered by the *kaymakam* a thing to avoid – if only for practical rather than political reasons. But why should he be more conscientious or scrupulous than the governor general had been before? Or maybe it was not about conscience and scruples after all – but speed: whereas the governor

general as of old may have consented to have the Ottoman Turkish *buyruldu* drawn up on one day and the Greek version some time thereafter, from the advent of the new-style *kaymakam* it appears that both versions were executed on the same day, reducing the delays in the promulgation of the decrees to a minimum. Whatever the exact reasons, the resulting Sunday break in the activity of the *liva* chancery is, I repeat, a distinguishing mark of the Rhodes chancery on the *district* level only.[36]

Another interesting observation is the continuing presence, in this chancery, of individual scribes holding on beyond the term of office of an acting *kaymakam*. Take, for example, the Ottoman Turkish version of a *buyruldu* from the early governorship of Osman Asım dated Friday, 13 July 1866 (38-41), the other from the time of Hasan Hüsni dated Monday, 20 May 1867 (38-53). I believe that it is possible to discern one and the same scribal hand standing out in both documents. If these 2 *buyruldu*s were indeed executed by the same hand, this and indeed other examples would suggest that many clerks remained in the chancery as part of its "furniture." It therefore seems probable that the chancery of the *kaymakam* of Rhodes, having been structured at the outset to meet the particular requirement of always being speedily able to issue bilingual documents, soon developed into a noticeably stable institution, equipped with specialists, if characteristically imperfect, clerical expertise available on all working days – except, as we have seen, on Sundays.

Another idiosyncrasy of the *kaymakam*'s chancery (not to be found during the *vali*s' period) appears to be the practice of placing reference notes on the reverse of the documents, generally complete with reference number and date of recording. This practice sets in a few months after the start of the governorship of Hasan Hakkı, and lasts, if only briefly, beyond his term in office (cf. 38-30; 38-25). The date at which the document was recorded is either identical with the date of issuing, the next day or up to three weeks later (cf. 38-44); it is generally recorded according to the *maliye* calendar, but twice also by means of *hicri* dates. The fact that simultaneous dates for the promulgation and the recording of a *buyruldu* occur repeatedly (38-30; 38-43; 38-46) proves beyond

[36] Other idiosyncrasies of this chancery operating at sub-province level can be observed in the formulaic, lexicographic and palaeographic composition of the *buyruldu*s promulgated here. While many if not most of the scribes employed here were fairly competent at their individual *rika* cursives, they can often be seen being less confident in their spelling, particularly as regards certain common formulae and phrases of Arabic origin, for instance those used in the closing formula of a *buyruldu*. Almost regularly, the word for "promulgation" in the phrase (…) "*hususına mezid-i dikkat olunması içün işbu buyruldu isdar ve tesyar kılındı*" ("so that utmost care is spent on the matter this decree has been promulgated and dispatched") is spelt *s-ṭ-r* rather than *ṣ-d-r*. If the scribes had in mind the "setting down of lines" (from Arabic *saṭara*: draw lines, write, jot down, draw up, compose) rather than "an issuing", they should have known that Arabic grammar, in the case of *saṭara*, does not allow for a verbal noun (*if'âl*) in the shape of *isṭâr* since this verb has no stem IV (*af'ala*). This mistake is to be found in a variety of different hands, not just with one particular scribe.

doubt that these are *derkenar*s (chancery records) applied by the Rhodes chancery with the purpose, no doubt, of making the identification of the *buyruldu*'s bureaucratic context easier and speedier. They are certainly not annotations made by the receiving side at the document's place of destination. It goes without saying that such practice can be taken as evidence for the increasing professionalization of the bureaucratic processes in the Rhodes chancery on the sub-province level.

But let us come back to the documents' diplomatic features on their obverse: concerning the terminology employed here for the type of document, the place and date of issue, and the addressees and their titles, there is very little variation in the main corpus. All decrees identify themselves as *buyruldu*s or, in Greek, as orders of the *dioikitis* or governor, without modification even if the issuer is of lower rank like in the case of the *kefil-i kaymakam* or representative of the deputy governor. Their place of issue in all cases is Rhodes. However, the place of issue is not once (!) recorded in the Ottoman Turkish versions (for instance as part of the *datatio*), but given as an integral component of the dating formula only in the accompanying Greek versions. In one single instance do I read *Mytilini* instead of Rhodes (38-4). As with other documents of *buyruldu* type, the provincial *divan* is occasionally mentioned as the body from which the *buyruldu* issued, but in our corpus it is not (ever?) mentioned together with its geographical designation, i.e. *divan-i cezayir-i bahr-i sefid*. As to the dates themselves, much of what they can tell us about the workings of the Rhodes chancery has already been said. It remains to be underlined that the *hicri* dates are often accompanied by those of the *maliye* calendar in the Turkish versions, whereas the Greek texts usually confine themselves to the Julian calendar, but sometimes also give additional *hicri* dates (cf. 38-1).

Approaching the end of this contribution (where the focus lay on the workings of the *liva* chancery in Rhodes), it remains to be seen if there is anything that the *buyruldu*s issued in Rhodes can tell us about the situation in Patmos where, as was noted before, a *müdir* had been installed by 1857 at the latest. Unlike the *buyruldu*s issued in Rhodes during the 1850s, however, those of the main corpus show little variation when addressing the officials in Patmos: as a rule, the *müdir* and the *kocabaşı*s are the only addressees mentioned; only occasionally (cf. 38-1) are the local *çorbacı*s (or *dimarchi* in Greek) included in the address formula which, following immediately after the invocation of God, *hüve*, is generally found lacking completely in any personal names.[37] As a means for documenting the changing personnel in the local administrative set-up on Patmos, these stereotype lines are of little use. It is only when turning the documents over and looking on their reverse sides that some clerical notes can be found which were applied by some of the unnamed officials

[37] It mostly runs like this: "*Batnoz atası müdiri himmetlü ağa ve kocabaşıları sadakatlu çorbacılar inha olınur ki*."

after the decrees had arrived in Patmos, allowing us to illustrate some aspects of administrative practice: how long, for example, did the Patmian officials have to wait for an instruction from Rhodes finally to arrive in Patmos (with the most prominent retarding factors probably administrative sluggishness and the hazards of communication by sea), and how long did it take them to reply?

There are 35 *buyruldu*s in the main corpus, i.e. more than half of the total, which indicate the date of arrival in Patmos on their reverse. This arrival date was obviously added by the authorities in Patmos, and may be taken as an indication of careful bookkeeping in the *Tanzimat* provincial offices, even on the lowest administrative levels. All these indications of the document's date of arrival in Patmos were executed in Greek. In three cases, the dates seem incongruous and are therefore not considered further (38-51; 38-9; 38-4). The remaining 32 instances offer the following picture:

The time span between the issuing in Rhodes and the arrival in Patmos of the decrees under review varies between 3[38] and 98 days.[39] Most frequent are time spans of between 4 and 25 days (17 times). Time differences of 50 days and more are by no means exceptional, as such long discrepancies can be found in 5 cases, predominantly occurring during the winter months, but in rare instances (such as 38-37) also during the summer. Not all the delays must have been due to meteorological causes; let us not forget that not every decree was recorded by the Rhodes chancery on the day of issue; in individual cases (such as 38-44) we noticed that about three weeks had passed before this *buyruldu* was finally being entered in the record book and dispatched to Patmos. Yet it seems plausible that many of the more extreme examples were caused by either too much, too little, or wind blowing from the wrong direction, or other adverse conditions at sea.

In chronological order, the 32 *buyruldu*s considered here show varying time differentials.[40]

[38] 38-60, 38-47, 38-59: all three achieved during February/March.

[39] 38-3, having travelled from November till February.

[40] 38-60: *buyruldu* of Vamık, arr. 13 Mar. 1859, a time differential between dispatch and arrival of three days (indicated as <<3>>); 38-36: *buyruldu* of Salih Vamık, arr. 18 Mar. <<4>>; 38-79: *buyruldu* of Seyyid Ahmed, arr. 6 Feb. 1860 (Rumi) <<51>>; 38-47: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr.: end (?) Feb. 1860 <<3>>; 38-59: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 27 Mar. 1860 (Rumi) <<3>>; 38-31: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 23 Dec. 1860 (Rumi) <<57>>; 38-55: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 8 Jun. <<16>>; 38-32: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 23 Jul. (Rumi) <<39>>; 38-62: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 21 Jul. 1861 <<30>>; 38-63: *buyruldu* of Mehmed Sa'id, arr. 22 Nov. <<45>>; 38-24: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 28 Jan. (Rumi) <<21>>; 38-27: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 22 Mar. (Rumi) <<8>>; 38-77: *buyruldu* of Ahmed Ata, arr. 8 Oct. 1862 (Rumi) <<50>>; 38-37: *buyruldu* of Hasan (Hakkı), arr. 2 Jun. 1863 (Rumi) <<54>>; 38-26: Greek version of *buyruldu* of Hasan, arr. 2 Jun. (Rumi) <<11>>; 38-56: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 19 Jul. 1863 (Rumi) <<24>>; 38-28: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 25 Oct. <<16>>; 38-33: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 30 Oct. (Rumi) <<22>>; 38-3:

Out of the 35 *buyruldu*s discussed, 4 bear an additional indication as to the date of reply. These may give us an idea about the degree of efficiency of the administrative set-up in Patmos during the *Tanzimat* years, more particularly the chancery of the local *müdirlik*. Unfortunately, their total number is small – too small in fact to draw any firm conclusions from, because their infrequent occurrence may well point to special circumstances such as a particularly important or pressing subject matter (3 out of the 4 were affixed during the time of Kaymakam Hasan Hakkı) in the course of less than a year. But they are all we have to go by.

What the figures suggest is a local administration well capable of immediate response (cf. 38-28), but more likely to take their time, with time differentials varying between 5 days and one month. This would correspond with one piece of earlier evidence from the early 1840s (38-12) when a decree from Rhodes took 8 days to be answered by the authorities in Patmos prior to the establishment of the local *müdirlik*.[41]

To sum up: Dossier 38 (a collection of documents which must have been kept in the Patmos *müdirlik* before being transferred into the monastic archives) offers rather limited insights into the local *müdirlik*'s ways of operating on Patmos, yet precious insights into the workings of the Rhodes administration during the years immediately preceding the introduction of the Ottoman *vilayet* reforms in 1867, and this even prior to the in-depth analysis of the contents of those 80 odd documents of

buyruldu of Hasan Hakkı, arr. Patmos 21 Feb. 1864 (Rumi) <<98>>; 38-30: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 14 Jul. 1864 (Rumi) <<41>>; 38-44: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 29 Jun. (Rumi) <<48>>; 38-40: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 29 Jun. (Rumi) <<33>>; 38-35: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 18 Dec. <<24>>; 38-43: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 23 Dec. 1865 (Rumi) <<15>>; 38-46: *buyruldu* of Hasan Hakkı, arr. 23 Dec. (Rumi) <<15>>; 38-58: *buyruldu* of Osman Asım, arr. 2 Aug. <<16>>; 38-45: *buyruldu* of Osman Asım, arr. 21 Jan. 1867 (Rumi) <<43>>; 38-54: *buyruldu* of Hasan Hüsni, arr. 20 May 1867 <<14>>; 38-78: *buyruldu* of Hasan Hüsni, arr. 22 May 1867 (Rumi) <<16>>; 38-53: *buyruldu* of Hasan Hüsni, arr. 20 May 1867 (Rumi) <<11>>; 38-5: copy (*antigraphon*) of *buyruldu* of Hasan Hüsni, in Greek, arr. Patmos 2 Jun. 1867 <<12>>; 38-72: copy (*antigraphon*) of *buyruldu* of Hasan Hüsni, arr. 3 Jun. 1867 (Rumi) <<11>>.

[41] 38-60: *buyruldu* of Vamık, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 18 *şaban* 1275/Wed. 23 Mar. 1859, with Greek version dated Rhodes, 10 Mar. 1859 (Rumi), verso 10 Mar. 1859, arr. 13 Mar. 1859 (TD 3 days), **answered** 18 Mar. 1859 (Rumi) (TD 5 days); 38-28: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i Rodos*, issued 8 *cumaziyülevvel* 1280/Mon. 21 Oct. 1863 (9 *teşrin-i evvel* 1279), with Greek version dated Rhodes, 8 *cemaziyelevvel* 1280 and 9 Oct. 1863 (Rumi), verso 9 Oct., arr. 25 Oct. (Rumi) (TD 16 days), **answered** 25 Oct. (TD 0 days); 38-33: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 8 *cumaziyülevvel* 1280/Mon. 21 Oct. 1863 (*teşrin-i evvel* 1279), with Greek version dated Rhodes, 8 Oct. 1863 (Rumi), verso arr. 30 Oct. (Rumi) (TD 22 days), **answered** 1st Dec. 1863 (Rumi) (TD 31 days); 38-30: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 10 *muharrem* 1281/Wed. 15 Jun. 1864 (4 *haziran* 1280), with Greek version dated Rhodes, 10 *muharrem* 1281 and 3 Jun. 1864 (Rumi), verso arr. 14 Jul. 1864 (Rumi) (TD 41 days) and **answered** 19 Jul. (Rumi) (TD 5 days). Further "*nümero 290 husus-i mezbur usulı vecihle (…) kayd olınarak tutuğı rü'usla (…) kefile rabt olınmışdır fi 4 Haziran 1280.*"

which Dossier 38 is composed. It is possible, even likely perhaps, but certainly no foregone conclusion, that the details yet to be extracted from these documents, while expected to throw additional (much of it fresh) light on many aspects of Ottoman rule in the Aegean districts during the *Tanzimat* years, may in the end prove less relevant than the *buyruldu*s' external characteristics as a valuable source for our understanding of the bureaucratic workings of the Rhodes chancery on the *sancak* level. Future studies will show if this assumption was justified.

APPENDIX

AOP Dossier 38 (Bilingual)
(in chronological order)

Sub-Group

38-23: *buyruldu* in Greek of Hafiz (Ahmed?), *muhafiz* of *sancak* of Rhodes, issued 17 *zilkade* 1252/23 February 1837 (9 Feb. 1837) (Rumi) and addressed to *demogerontes*.

38-22: copy (*antigraphon*) of *buyruldu* in Greek, of Ahmed, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, dated 16 May 1837 (Rumi), verso: "*antigraphon…*" 16 May, arrived 5 June (1837).

38-21: *buyruldu* in Greek of Hafiz Ahmed, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, issued 29 May 1837 (Rumi) and addressed to *demogerontes* of Leros, Patmos and Ikaria, verso: "*Karyota gidecek buyruldı*."

38-20: *buyruldu* in Greek of Hafiz Ahmed, *muhafiz* of Rhodes, issued 18 March 1838 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, verso: "*Rodos* 18 March 1838" and "*Batnos atasına İngiliz konsoluz vekili Aleksiyonın iltiması üzere bir hususat içün fi 4 muharrem sene 54*" (1st April 1838).

38-19: *buyruldu* in Greek of Hafiz Ahmed, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, issued 23 March 1838 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, arrived 9 *muharrem* 1254/4 April 1838: "*Batnos atasında olan İngiliz konsulos vekilinin hususatına da'ir buyruldı*."

38-18: Translation of *buyruldu* of Hafiz Ahmed, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, dated 28 May 1838 (Rumi) and addressed to *demogerontes* of Leros, Patmos and Ikaria, arrived 8 June 1838 (Rumi).

38-15: *buyruldu* in Greek of Hafiz Ahmed, *muhafiz* and *vali* of Rhodes and of Sporades, issued 29 July 1839 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, (according to verso) answered 29 *cumadiyülevvel* 1255/10 August 1839: "*Batnosda eğleniyormasunlar bir sa'at evvel asitaneye gitmek ifadesinde*."

38-17: *buyruldu* in Greek of Hafiz Ahmed, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, issued 1st September 1839 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, arrived 8 September 1839 (Rumi), verso: "*katili fima ba'd Batnoza gönderileceği*."

38-16: *buyruldu* in Greek of Yusuf, *muhafiz* of Rhodes and of Sporades, issued 22 October 1839 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, arrived 29 October 1839 (Rumi).

38-14: *buyruldu* in Greek of el-Hacc Ali, *muhafiz* and *vali* of Rhodes and of Sporades, issued 28 July 1841 (Rumi) and addressed to

demogerontes, in Rhodes, 28 July (?), arrived (in Patmos) 24 August, answered 25 August (Rumi).

38-13: *buyruldu* in Greek of el-Hacc Ali, *muhafiz* and *vali* of Rhodes and of Sporades, issued 5 July 1842 (Rumi) and addressed to *demogerontes* (same date on reverse).

38-12: *buyruldu* in Greek of el-Hacc Ali, *muhafiz* and *vali* of Rhodes and of Sporades, issued 17 November 1842 (Rumi) and addressed to *demogerontes*, (arrived Patmos?) 16 December, answered 24 December.

Main Corpus

38-49: *buyruldu* of Salih Vamık, *vali-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued (no date), with Greek version dated Rhodes, 14 October 1857 (Rumi), verso: 14 October 1857 (Rumi).

38-60: *buyruldu* of Vamık, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 18 *şaban* 1275/Wednesday 23 March 1859, with Greek version dated Rhodes, 10 March 1859 (Rumi), verso: 10 March 1859, arrived 13 March 1859, answered 18 March 1859 (Rumi).

38-36: *buyruldu* of Salih Vamık, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 21 *şaban* 1275/Saturday 26 March 1859, with Greek version dated Rhodes, 14 March 1859 (Rumi), verso: 14 March 1859 (Rumi), arrived 18 March.

38-38: *buyruldu* of Seyyid Ahmed, *vali* of province of Archipelago, issued 3 *zilhicce* 1275/Monday 4 July 1859, with Greek version dated Rhodes, 23 June 1859 (Rumi), verso: 23 June 1859 (Rumi).

38-65: *buyruldu* of (seal) Seyyid Ahmed, governor of Rhodes and Archipelago, issued 2 *rebiyülevvel* 1276/Thursday 29 September 1859, with Greek version dated Rhodes, 17 September 1859 (Rumi), verso: 17 September 1859 (Rumi).

38-51: *buyruldu* of Ahmed, *vali* of province of Archipelago, issued 22 *rebiyülahir* 1276/Friday 18 November 1859, with Greek version dated Rhodes, 5 November 1859 (Rumi), verso: 3 (!) November 1859 (Rumi), arrived 10 November.

38-79: *buyruldu* of (seal) Seyyid Ahmed, governor of Archipelago, issued with no date, with Greek version dated Rhodes, 15 December 1859 (Rumi), verso: 15 December 1859 (Rumi), arrived 6 February 1860 (Rumi).

38-47: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 19 *şaban* 1276/Thursday 10 March 1860, with Greek version dated Rhodes, 27 February 1860 (Rumi), verso: arrived end (?) February 1860.

38-9: translation (*metaphrasis*) of??? into Greek, dated *şaban* 1276H, arrived Patmos 27 March 1860 (Rumi).

38-59: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 15 *ramazan* 1276/Thursday 6 April 1860, with

Greek version dated Rhodes, 24 March 1860 (Rumi), verso: 24 March 1860, arrived 27 March 1860 (Rumi).

38-31: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 24 *rebiyülahir* 1277/Friday 9 November 1860, with Greek version dated Rhodes, 26 October 1860 (Rumi), verso: 26 October (Rumi), arrived 23 December 1860 (Rumi).

38-55: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued (2)3 (!) *zilkade* 1277/Sunday 2 June 1861, with Greek version dated Rhodes, 22 May 1861 (Rumi), verso: 22 May 1861 (Rumi), arrived 8 June.

38-32: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 17 *zilhicce* 1277/Wednesday 26 June 1861, verso: 14 June 1861 (Rumi), arrived 23 July (Rumi).

38-62: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 25 *zilhicce* 1277/Thu 4 July 1861, with Greek version dated Rhodes, 21 June 1861 (Rumi), verso: arrived 21 July 1861.

38-6: ???, issued in Greek, dated Rhodes (?), 16 July 1861 (Rumi).

38-7: translation (*metaphrasis*) of *buyruldu* of (Mehmed) Said, (*kaymakam*), into Greek, dated 13 *rebiyülevvel* 1278/18 September 1861 (dated Rumi 6 September 1861).

38-34: *buyruldu* of (according to seal) Mehmed Sa'id, (*kaymakam-i*?) *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, dated 22 *rebiyülevvel* 1278/Friday 27 September 1861, with Greek version dated Rhodes, 14 September 1861 (Rumi), verso: 14 September 1861 (Rumi).

38-63: *buyruldu* of (according to seal) Mehmed Sa'id, *kaymakam-i mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 11 *rebiyülahir* 1278/Thursday 16 October 1861, with Greek version dated Rhodes, 7 October 1861 (Rumi), verso: arrived 22 November.

38-29: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 28 *rebiyülahir* 1278/Saturday 2 November 1861, with Greek version dated Rhodes, 17 October 1861 (Rumi), verso: 17 October 1861 (Rumi).

38-24: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 17 *receb* 1278/Saturday 18 January 1862, with Greek version dated Rhodes, 7 January 1862 (Rumi), verso: arrived 28 January (Rumi).

38-27: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 23 *ramazan* 1278/Saturday 24 March 1862, with Greek version dated Rhodes, 14 March 1862 (Rumi), arrived 22 March (Rumi).

38-64: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 23 *ramazan* 1278/Saturay 24 March 1862, with Greek version dated Rhodes, 12 March 1862 (Rumi), verso: 12 March 1862 (Rumi).

[38-81:] Greek version of *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i*, dated Rhodes, 14 June 1862 (Rumi).

38-77: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 6 *rebiyülevvel* 1279/Sunday 1st September 1862 (20 *ağustos* 1278), with Greek version dated Rhodes, 27 *safer* (!) 1279 or 12 August 1862 (Rumi), verso: arrived 8 October 1862 (Rumi).

38-61: *buyruldu* of Ahmed Ata, *mutasarrıf-i eyalet-i cezayir-i bahr-i sefid*, issued 6 *rebiyülevvel* 1279/Sunday 1st September 1862 (20 *ağustos* 1278), with Greek version dated Rhodes, 20 August 1862 (Rumi) and 6 *rebiyülevvel* 1279, verso: 5 October 1862.

38-10: Greek version of *buyruldu* of Hasan (Hakkı), *kaymakam* of Rhodes and of Sporades, dated Rhodes, 6 *zilkade* 1279/Saturday 25 April 1863 (dated Rumi 12 April 1863).

38-11: Greek version of *buyruldu* of Hasan (Hakkı), *kaymakam* of Rhodes and of Sporades, dated Rhodes, 6 *zilkade* 1279/Saturday 25 April 1863 (dated Rumi 12 April 1863).

38-37: *buyruldu* of Hasan (Hakkı), *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 2 *zilkade* 1279/Tuesday 21 April 1863 (8 *nisan* 1279), with Greek version dated Rhodes, 2 *zilkade* 1279 or 8 April 1863 (Rumi), verso: arrived 2 June 1863 (Rumi).

38-26: Greek version of *buyruldu* of Hasan, *kaymakam* of Rhodes and the Sporades, issued Rhodes, 17 *zilhicce* 1279/Friday 5 June 1863, also 21 May 1863 (Rumi), arrived 2 June (Rumi).

[38-80:] *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i cezire-i Rodos*, issued 18 *zilhicce* 1279/Saturday 6 June 1863 (24 *mayıs* 1279).

38-56: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i cezire-i Rodos*, issued 14 *muharrem* 1280/Wednesday 1st July 1863 (24 *haziran* 1279), with Greek version dated Rhodes, 14 *muharrem* 1280 and 24 June (!) (Rumi), verso: arrived 19 July 1863 (Rumi).

38-28: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i Rodos*, issued 8 *cumaziyülevvel* 1280/Monday 21 October 1863 (9 *teşrin-i evvel* 1279), with Greek version dated Rhodes, 8 *cemaziyelevvel* 1280 and 9 October 1863 (Rumi), verso: 9 October, arrived 25 October, answered 25 October (Rumi).

38-33: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 8 *cumaziyülevvel* 1280/Monday 21 October 1863 (*teşrin-i evvel* 1279), with Greek version dated Rhodes, 8 October 1863 (Rumi), verso: arrived 30 October (Rumi), answered 1st December 1863 (Rumi).

38-3: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i cezire-i Rodos*, dated 13 *cumaziyulahir* 1280/Wednesday 25 November 1863, with version in Greek dated Rhodes, 13 November 1863 (Rumi), arrived Patmos 21 February 1864 (Rumi).

38-67: Greek version of *buyruldu* of Hasan (Hakkı), governor of Rhodes and of Sporades, dated 15 May 1864 (Rumi).

38-30: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 10 *muharrem* 1281/Wednesday 15 June 1864 (4 *haziran* 1280), with Greek version dated Rhodes, 10 *muharrem* 1281 and 3 June 1864 (Rumi), verso: arrived 14 July 1864 (Rumi) and answered 19 July (Rumi). Further "*nümero 290 husus-i mezbur usulı vecihle (…) kayd olınarak tutuğı rü'usla (…) kefile rabtolınmışdır fi 4 Haziran 1280*."

38-4: Greek version of *buyruldu* of Hasan (Hakkı), *kaymakam* of Rhodes and Sporades, dated Mytilini, 10 July 1864 (Rumi), (arrived Patmos?) 10 July 1864.

38-71: Greek version of *buyruldu* of Hasan (Hakkı), governor of Rhodes and of Sporades, issued Rhodes, 13 *rebiyülevvel* 1281/ 16 August 1864 or 4 August 1864 (Rumi).

38-75: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 22 *cemaziyülahir* 1281/Tuesday 22 November 1864 (10 *teşrin-i sani* 1280), with Greek version dated Rhodes, 10 November 1864, verso: "*nümero 577 husus-i mezbur (…) kayd Şüd fi 15 teşrin-i sani sene 80*."

38-50: *buyruldu* of Hasan (Hakkı), *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 5 *zilkade* 1281/Friday 1st April 1865 (19 *nisan* 1281), with Greek version dated Rhodes, 19 April 1865 (Rumi), verso: "*nümero 781 husus-i mezbur usulı vecihle kapı altına kayd Şüd fi 30 nisan sene 81*."

38-44: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 27 *zilhicce* 1281/Tuesday 23 May 1865 (11 *mayıs* 1281), with Greek version dated Rhodes, 11 May 1865 (Rumi), verso: 11 May 1865, arrived 29 June (Rumi) and "*nümero 23 husus-i mezbur aslı vecihle (…) kayd şüd fi 2 haziran sene 81*."

38-40: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 14 *muharrem* 1282/Thursday 9 June 1865 (27 *mayıs* 1281), with Greek version dated Rhodes, 13 (!) *muharrem* 1282 or 26 (!) May 1865 (Rumi), verso: 26 May 1865, arrived 29 June (Rumi) "*nümero 11 husus-i mezbur usulı vecihle (…) kayd şüd 2 haziran 1281*."

38-35: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 18 *receb* 1282/Thursday 7 December 1865 (24 *teşrin-i sani* 1281), with Greek version dated Rhodes, 24 November 1865 (Rumi) or 18 *receb* 1282, verso: 24 November 1865 (Rumi), arrived 18 December.

38-43: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued *gurre-i şaban* 1282/Wednesday, 20 December 1865, with Greek version dated Rhodes, 8 December 1865 (Rumi), verso: 8 December 1865, arrived 23 December 1865 (Rumi) and "*nümero 66 husus-i mezbur usulı vecihle (…) kayd Şüd fi 8 kanun-i evvel 1281*."

38-46: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 2 *şaban* 1282/Thursday 21 December 1865 (8 *kanun-i evvel* 1282), with Greek version dated Rhodes, 8 December 1865 (Rumi) and 2 *ṣaban* 1282, verso: 8 December 1865 (Rumi), arrived 23 December (Rumi) and "*nümero 79 (…) kayd Şüd fi 8 kanun-i evvel sene 281*."

38-2: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, dated 18 *ramazan* 1282/Tuesday 6 February 1866 and *Mali 22 Kanun-i Sani 1281*, with version in Greek dated Rhodes, 22 January 1866 (Rumi), verso: "*nümero 140 husus-i mezbur usulı vecihle (…) kayd Şüd fi 28 ramazan 1282*."

38-48: *buyruldu* of Hasan Hakkı, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 16 *şevval* 1282/Friday 1st March 1866 (15 *şubat* 1281), with Greek version dated Rhodes, 16 *sevval* 1282 or 15 February 1866 (Rumi) and "*nümero 213 husus-i mezbur aslı (…) kayd Şüd fi 16 şubat sene 82*."

38-25: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 7 *muharrem* 1283/Tuesday 22 May 1866 (9 *mayıs* 1282 *Mali*), with Greek version dated Rhodes, 7 *muharrem* 1283 or 9 May 1866, verso: "*husus-i mezbura kayd şüd 7 muharrem sene 83*."

38-69: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 9 *muharrem* 1283/Thursday 24 May 1866 (12 *mayıs* 1282), with Greek version dated Rhodes, 9 *muharrem* or 12 May 1866 (Rumi).

38-41: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 29 *safer* 1283/Friday 13 July 1866 (30 *haziran* 1282), with Greek version dated Rhodes, 1st July 1866 (Rumi).

38-58: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 15 *rebiyülevvel* 1283/Saturday 28 July 1866 (16 *temmuz* 1282), with Greek version dated Rhodes, 16 July 1866 (Rumi), verso: 16 July 1866 (Rumi), arrived 2 August.

38-39: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 11 *rebiyülahir* 1283/Thursday 23 August 1866 (10 *ağustos* 1282), with Greek version issued Rhodes, 11 *rebiyulahir* 1283 or 10 August 1866 (Rumi), verso: 1866 "*Batnoz*."

38-68: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued *selh-i rebiyüssani* 1283/Monday 10 September 1866 (*iptida-yi eylül* 1282), with Greek version dated Rhodes, 1st September 1866 (Rumi), verso: 1866.

38-74: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 24 *cemaziyülevvel* 1283/Thursday 4 October 1866 (22 *eylül* 1282), with Greek version dated Rhodes, 24 *cemaziyulevvel* 1283 or 22 September 1866 (Rumi).

38-42: *buyruldu* of Süleyman, deputy (*vekil-i*) *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 17 *cemaziyülahir* 1283/Saturday 27 October 1866

(15 *teşrin-i evvel* 1282), with Greek version issued Rhodes, 15 October 1866 (Rumi).

38-57: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 23 *cemaziyülahir* 1283/Friday 2 November 1866, with Greek version dated Rhodes, 19 October 1866 (Rumi), verso: 19 October 1866.

38-45: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 12 *şaban* 1283/Friday 20 December 1866 (8 *kanun-i evvel* 1282), with Greek version dated Rhodes, 8 December 1866 (Rumi), verso: arrived 21 January 1867 (Rumi).

38-76: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i liva-i Rodos*, issued 15 *ramazan* 1283/Monday 21 January 1867 (9 *kanun-i sani* 1282), with Greek version dated Rhodes, 9 January 1867 (Rumi).

38-70: copy (*antigraphon*) dated 15 March 1867 (Rumi) of *buyruldu* of Osman Asım, governor of Rhodes and of Sporades, issued Rhodes, 12 *zilkade* 1283 or 7 March 1867 (Rumi).

38-66: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i asbak-i liva-i Rodos*, issued 19 *zilhicce* 1283/Thursday 24 April 1867 (11 *nisan* 1283), with Greek version dated Rhodes, 19 *zilhicce* 1283 and 12 April 1867 (Rumi).

38-1: *buyruldu* of Osman Asım, *kaymakam-i sabik-i liva-i Rodos*, dated 24 *zilhicce* 1283/Tuesday 29 April 1867, with version in Greek dated Rhodes, 18 April 1867 (Rumi).

38-54: *buyruldu* of Hasan Hüsni (seal dated 1273), deputy of sub-province of Rhodes and of Dodeka (?) islands, issued 14 *muharrem* 1284/Saturday 18 May 1867 (6 *mayıs* 1283), with Greek version dated Rhodes, 14 *muharrem* 1283 (!) and 6 May 1867 (Rumi), verso: arrived 20 May 1867.

38-78: *buyruldu* of (seal) Hasan Hüsni, governor of Rhodes and of Dodecanese, issued 14 *muharrem* 1284/Saturday 18 May 1867 (6 *mayıs* 1283), with Greek version dated Rhodes, 14 *muharrem* 1283 or 6 May 1867 (Rumi), verso: arrived 22 May 1867 (Rumi).

38-53: *buyruldu* of Hasan Hüsni, deputy of sub-province of Rhodes and of Dodeka (?) islands, issued 16 *muharrem* 1284/Monday 20 May 1867 (9 *mayıs* 1282), with Greek version dated Rhodes, 16 *muharrem* 1283 (!) and 9 May 1867 (Rumi), verso: arrived 20 May 1867 (Rumi).

38-5: copy (*antigraphon*) of *buyruldu* of Hasan Hüsni, in Greek, dated Rhodes, 28 *muharrem* 1284/Saturday 1st June 1867 (dated Rumi 20 May 1867), arrived Patmos 2 June 1867.

38-72: copy (*antigraphon*) of *buyruldu* of Hasan Hüsni, governor of Rhodes and of Sporades, issued Rhodes, 30 *muharrem* 1284/Monday 3 June 1867 or 22 May 1867 (Rumi), verso: arrived 3 June 1867 (Rumi).

BIBLIOGRAPHY

Aymes (Marc), *Un grand progrès sur le papier : histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIX[e] siècle*, Leuven, Peeters, 2010.

Birken (Andreas), *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, Reichert (Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients, Reihe B [Geisteswissenschaften], 13), 1976.

Davison (Roderic H.), *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, New York, Gordian Press, 1973.

Dimitriadis (Vassilis), *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας 1430-1912*, Thessaloniki, Society for Macedonian Studies, 1983.

El-Nahal (Galal H.), *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca islamica, 1979.

Fehim (Spaho Dž.), "Архив Оријенталног института у Сарајеву", *Прилозима за оријенталну филологију* XXV, 1975, p. 31-41.

Hadžibegic (Hamid), "Архив босанског вилајета", *Гласник архива и друштва архивских радника Босне и Херцеговине* IV-V, 1964-1965, p. 75-84.

Kornrumpf (Hans-Jürgen), *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei vom Erlass der Vilayetsordnung (1864) bis zum Berliner Kongress (1878) nach amtlichen osmanischen Veröffentlichungen*, Freiburg im Breisgau, Schwarz, 1976.

Kornrumpf (Hans-Jürgen), *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei vom Berliner Kongress (1878) bis zu den Balkankriegen (1912/13) nach amtlichen osmanischen Veröffentlichungen*, Munich, R. Trofenik, 1983.

Kuneralp (Sinan), *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922): Prosopografik Rehber*, Istanbul, Isis, 1999.

Majer (Hans Georg) ed., *Das osmanische „Registerbuch der Beschwerden" (*Şikâyet defteri*) vom Jahre 1675 -I- Einleitung, Reproduktion des Textes, geographische Indizes*, Vienna, Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.

Shaw (Stanford J.), Shaw (Ezel Kural), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey -II- Reform, Revolution, and Republic: the Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Todoroski (Gligor) ed., *Српски извори за историјата на Македонскиот народ 1912-1914: Српски извори за општествено-политичката, економската и културно-просветната положба на Македонија по Балканските војни (од март 1912 до август 1914)*, Skopje, Институт за Национална Историја, 1979.

Ursinus (Michael), "Osmanische Statthalterurkunden aus dem Archiv der Metropolitanbischöfe von Manastır aus der Zeit Sultan Mahmuds II. (1808-39)," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XII, 1992, p. 343-366.

Ursinus (Michael), *Grievance Administration (*şikayet*) in an Ottoman Province: the Kaymakam of Rumelia's "Record Book of Complaints" of 1781-1783*, London-New York, RoutledgeCurzon, 2005.

Ursinus (Michael), "Local Patmians in their Quest for Justice: Eighteenth Century Examples of Petitions Submitted to the Kapudan Pasha," *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein, *Les Archives de l'insularité ottomane*, *Documents de travail du Cetobac* 1, 2010 (accessible at cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390), p. 20-23.

Vatin (Nicolas), "Note préliminaire au catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos", *Turcica* XXXIII, 2001, p. 333-337.

Vatin (Nicolas), "Îles grecques? Îles ottomanes? L'insertion des îles de l'Égée dans l'Empire ottoman à la fin du XVI[e] siècle," *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein eds., *Insularités ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 71-89.

Vatin (Nicolas), "Le fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos: présentation générale", *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein, *Les Archives de l'insularité ottomane*, *Documents de travail du Cetobac* 1, 2010 (accessible at cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390), p. 5-9.

Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), Zachariadou (Elizabeth), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos: les vingt-deux premiers dossiers*, Athens, National Research Foundation, 2011.

Veinstein (Gilles), "Les documents émis par le *kapûdân paşa* dans le fonds ottoman de Patmos," *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein, *Les Archives de l'insularité ottomane*, *Documents de travail du Cetobac* 1, 2010 (accessible at cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390), p. 13-19.

Velkov (Asparuh), *Видове османотурски документи: принос към османотурската дипломатика*, Sofia, Народна библиотека Кирил и Методий, 1986.

Zachariadou (Elizabeth), "The Archive of the Monastery of Patmos as a Source for Ottoman History", *in* Asher Ovadiah ed., *Proceedings of the Howard Gilman International Conference II: Mediterranean Cultural Interaction*, Tel Aviv, Ramot Publishing House – Tel Aviv University, 2000, p. 249-253.

Zachariadou (Elizabeth), "Η Κως και η μονή της Πάτμου με την έναρξη της Τουρκοκρατίας," *in* Georgia Kokkorou-Alevra, Anna A. Laimou, Eva Simantoni-Bournia eds., *Ιστορία – Τέχνη – Αρχαιολογία της Κω, Α΄ Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο, Κως, 2-4 Μαΐου 1997*, Athens, 2001, p. 465-468.

Michael Ursinus, *Un corpus de* buyruldu *originaux de la chancellerie de Rhodes, 1837-1867*

Cet article s'appuie sur le dossier 38 du fonds ottoman du monastère Saint-Jean à Patmos, qui consiste en quelques 80 documents d'archive, dans leur majorité des *buyruldu* émis par les gouverneurs ottomans du *liva* ou *sancak* de Rhodes (dont l'île de Patmos faisait partie) entre février 1837 et juin 1867. Plutôt que d'étudier des documents individuels, il se penche sur un corpus de documents d'archive en visant à une meilleure compréhension de la fonction de la chancellerie à un moment d'évolution accélérée du système bureaucratique, à la période des Tanzimat. L'accent est principalement mis sur l'analyse de critères diplomatiques tels que l'identité de l'émetteur, ses titres et moyens d'identification (*pençe* ou sceau), le type de document, le lieu et la date d'émission, les destinataires et leurs titres, la date d'arrivée à Patmos ainsi que la date de la réponse apportée – en d'autres mots: sur les éléments «externes» de ce corpus.

Michael Ursinus, *A Corpus of Original* Buyruldu*s from the Chancery of Rhodes, 1837-1867*

The paper is based on Dossier 38 of the Ottoman holdings from Saint John's Monastery on Patmos, a file consisting of some 80 archival units, in their majority bilingual *buyruldu*s issued by the Ottoman governors of the *liva* or *sancak* of Rhodes (which included the island of Patmos) between February 1837 and June 1867. It presents a study of a corpus of archival documents taken as a whole, aiming at a better understanding of the functioning of the chancery of Rhodes at a time of accelerating change in the bureaucratic system during the Tanzimat era, rather than consisting of an investigation of individual documents. The focus will lie primarily on the analysis of such diplomatic criteria as the identity of the issuer, his titles and means of identification by *pençe* or seal; the type of document; the place and date of issue; the addressees and their titles; the date of arrival in Patmos as well as the date of reply – in other words: on the "external" evidence of this corpus.

ON SUBJECT OF TRANSLITERATING OTTOMAN AND OTHER TURKIC TEXTS WRITTEN IN ARABIC SCRIPT FOR PHILOLOGICAL PURPOSES

The limited aim of this contribution is to make some descriptive statements on a set of Latin characters used in the transliteration of *Osmanlı*.[1] This set has been developed on the occasion of a long-lasting editorial project – a draft of which I presented in *COMSt Newsletter*[2] – and is intended to enable scholars to produce transliterated Ancient *Osmanlı* texts, which will be suitable for philological and linguistic research.

The main difference between most of the scientific, high-ranking transliteration systems and the system described below lies in the fact that those systems[3] are essentially intended "for library and general purposes", whereas the system under discussion has been conceived chiefly for philological and linguistic purposes.

The inherent, constituent characteristic of a transcoding process, such as transliteration, being primarily and essentially the full – independent of a specific interpretation of orthographic phenomena – reversibility (the strict bi-univocity between the input and the output signal), the

Delio V. Proverbio, *scriptor Orientalis*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Dipartimento Manoscritti, Cortile del Belvedere, V-00120 Città del Vaticano.
proverbio@vatlib.it

[1] For an up-to-date methodological overview of different types of transcriptions, as applied in the field of Turkic linguistics, see now Stachowski, "Remarks."
[2] See *COMSt Newsletter* 2, Jul. 2011; 3, Jan. 2012,
www1.uni-hamburg.de/COMST/newsletter.html
[3] Brockelmann *et al.*, *Die Transliteration*; Wagner, *Regeln*; Birnbaum, "The Transliteration."

Turcica, 44, 2012-2013, p. 369-383. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988856

bibliographer tends to a standardized, comprehensive, pan-chronic model of orthographic behavior. Consequently, he inclines to discard what could be regarded at first glance as an odd or idiosyncratic orthographic phenomenon. But aside from this perceptive approach, there is another, heuristically more productive approach to transliteration, within which any unconventional orthographic occurrence may turn out to be a predictable occurrence pertaining to a sub-standard – or, at least, an inconsistent but definitely non-chaotic – orthographic system. A thorough insight into such a system would eventually cast light on crucial questions closely connected to linguistic stratigraphy, such as the comparative dating of a text. I will argue with elementary examples, which I purposely chose from outside the horizon of the system illustrated further below.

In accordance with the principle of maximum economy, I normally adopt, in transcribing Ancient Ottoman manuscripts, the automatic restitution of the grapheme ‹ŋ›, precisely because it is nearly always written as ‹k› (‹K›), and such an interpretation does not affect the consistency of the system. Therefore, I generally transcribe the syntagm ‹snk› "of you" as #senüŋ# (for sake of simplicity, we assume the case of a non-vocalized text). A secondary consequence of this choice is, for instance, the automatic, non-context-based distinction between ‹snk› #senüŋ# and ‹snk› #seng#, "stone". Now let us consider the effectively occurred case in which a 15th-century scribe, though consistent in applying a set of orthographic rules, for some detectable reason, deviates from a certain codified behavior (in this case, the non-distinction of ‹ŋ› and ‹K› graphemes) only once or a couple of times. Obviously this fact is a crucial clue in detecting incipient stages of a new orthographic system.

How to distinguish the effectively occurring ‹ŋ› from the automatically restituted ‹ŋ›? At least two solutions are conceivable: we may either disregard such an occurrence and record it (without transliterating it!) as a non-relevant, erratic variant, or develop a new, enlarged "local theory" of the orthographic phenomena within which such an occurrence is to be considered *systemic*.

***

For a general, comprehensive introduction to an "Ottoman Turkish transliteration scheme" we can safely refer to Birnbaum,[4] though our transcoding character set differs slightly from his:

[4] Birnbaum, *art. cit.*, p. 134-156; Barry ed, *ALA-LC Romanization Tables*, p. 158-163, depends on Birnbaum, *art. cit.*. Amongst the German-speaking authors, besides Brockelmann *et al.*, *op. cit.*, we have to mention Wagner, *op. cit.*, p. 39-41 ("*Transkription*"), and Kreutel, *Osmanisch-türkischen Chrestomathie*, p. xiii-xx. On the inadequacy of the Arabic script for transcribing Turkic languages, see at least Korkmaz, *Das arabische Alphabet*.

Osmanlı **set**	**Birnbaum's set**	**Our set**
ث	‹s̱›	‹ś›
ذ	‹ẕ›	‹z̤›
ق	‹ḳ›	‹q›
ڭ	‹ñ›	‹ŋ›

1. ‹ȫ›, ‹ǖ›, ‹ÿ›, ‹ȳ› (these latter are to be used in deutero-classical and modern *Osmanlı* context) = tȫrpǖ (توريو), tȫrpÿ (توريي) "törpü" *versus* ṭōplū (طوپلو), ṭōplȳ (طوپلي) "toplu."

In Ancient Anatolian (Ancient *Osmanlı*) texts, vowel harmony[5] is to be detected strictly only within lexeme boundaries (i.e. it does not extend to adjunct morphemes).[6] As a matter of example: Ancient Turk

[5] Although judging from a specular perspective, we completely agree with Johanson, "On Syllabic Frontness Oppositions," p. 82 (here quoted from Csató, Johanson, "Zur Silbenharmonie," p. 330, n. 4): "Categorical statements about the Turkic word *as a harmonic unit* are often misleading – and may lead to false conclusions about *earlier stages* of development. If there are tendencies towards f/b agreement of all segments within the phonological word (including 'vowel harmony'), this is an 'ideal' state seldom attained; moreover, we often observe strong countercurrents."

[6] In other terms, a restriction of the so-called "root-/stem controlled outward vowel harmony" (cf. Bakovic, "Vowel Harmony," p. 2). Referring to Old Turkish, S. Finley ("Locality Restrictions," p. 23) speaks of "morpheme-bound disharmony" and of "disharmonic morphemes". This restricted vowel harmony – "morphologically restricted, and therefore morphologically conditioned", according to Anderson, "On the Morphological Nature," p. 119 – applies both to syntagmatic and paradigmatic domains. Let us consider the paradigm of the observed-past-tense affixes: #ṭūr-#+#-dī# "durdu" but #qāl-#+#dum# "kaldım"; or the paradigm of the past-participle affix #-mIş#, which, by the way, "does not observe the vocalic harmony" already "in Orkhon Turkic" (Tekin, *A Grammar*, p. 61; Anderson, *art. cit.*, p. 121). Incidentally, I would like to stress the fact that, even within the limits of very specific paradigmatic domains, no general comparative rule can be stated. Cf. Tekin, *op. cit.*, p. 58 *sqq*: in Orkhon-Yenisei Ancient Turkic, among "the exceptions to the rules of palatal harmony" (which appear to be fully functional in the domain of the "derivational and inflectional suffixes"), there is the paradigm of "words having the suffix -ayīn […] In Uyghur (*viz.* in the Turkic language of the Moyun Čor inscriptions), *however*, "this palatalization *does not* occur." On subject of a somewhat variable perception of morpheme boundaries (both in synchronic and diachronic perspective), which may affect the outward vowel harmony, cf. the following example: Vat. turc. 62 (a 15th-century manuscript), f. 2v, *l.* 5: "devlet-sǖzlǖk-ler" for "devletsizlikler": the orthography denotes a strong awareness of morpheme boundaries, though with no restriction of the outward vowel harmony. In another, slightly later testimony of the same passage: "devlet#sǖz-lıqlar;" in this case, an orthographically detected morpheme boundary coincides with a restriction of the outward vowel harmony. Among many other examples, in which no orthographic mark of morpheme boundary occurs, cf. Osmanov *et al.*, "On an Ancient Uyghur Yarkand Document," p. 47, nº 28 (taken from an Uyghur document in Arabic script): "qīl#dǖk." The authors explain naively: "Based on vowel harmony this should read *qilduq*." A possible case of misinterpretation in transliterating a Turkic text seems to be correlated to an incorrect perception of the aforementioned "morpheme-bound

morpheme #-l°γ#[7] evolved into the following morphematic opposition: #-lIK#[8] *versus #-lUø#.*[9] So we find #ʾōġru#+#-lıq# "robbery" *versus* #ât#+#-lū# "horseman" (Kalyānamkara and Pāpamkara: atlığ;[10] Rabġūzī̇:

disharmony", or in other terms, of the "restricted outward vowel harmony". A witness of a pre-modern *Osmanlı* translation of the Arabian Nights (Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Orientale 27) reads (f. 133v, *l.* 5): dē̄mādūm#mī saŋā-kı̇̄m "Didn't I tell you that […]." The vowel disharmony signaled by ‹ʾ› in the negative operator #-mA-#, marks the morpheme boundary. But the same, unequivocal occurrence in Rabġūzī̇ (*Qıṣaṣü-ʾl-ėnbiyā*, f. 12v, *l.* 5; cf. Nāṣīrü'd-Dı̇̄n bin Burhānü'd-Dı̇̄n Rabġūzī, *Ḳıṣaṣü'l-enbiyā I*, p. 379): وممدامت ‹tmʾdm mw› is transliterated as *tėmedim mü* (cf. *ibid.*, p. 18). The restricted vowel harmony survives (*viz.* resists the process of full "phonologization"; cf. Anderson, *art. cit.*, p. 121) in peripheral dialectal areas, even as a consequence of an obligatory phonetic context. Dialect of Şanlıurfa (Urfa, Edessa); Edip, *Urfa Ağzı*, p. 21: "*Urfa Ağzı'nda, sonlarında (ẖ) bulunan kelimelerden sonra ekleme suretiyle* bir kalın vokal *gelirse bu (ẖ) harfi, (ġ) ya tahavvül eder.*" Thus, we observe *sevmaẖ* "sevmek", *düşecaġam* "düşeceğim" (*ibid.*, p. 21, p. 54) and so on. The linguistic domain of Turkish-Ġaršūnī heterography (see *infra*, n. 28) belongs to the same dialect group: Vat. turc. 83, f. 106r, *l.* 4 and 7: ‹ʾεtmαʾyʾ›, #ĕ̇t-#+#mA-#+#-(y)A#; ‹ʾεtmαʾmαġ›, #ĕ̇t-#+#mA-#+#-mAK#. But many other evidences can be adducted in support of the survival of such a phenomenon in dialectal areas. I will limit myself to one more reference: Karahan, *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, p. 11: "*Çok heceli kelimelerin sonundaki 'ı, u, ü' ünlülerinin 'i' ünlüsü ile karşılanması.*" Thus, in Oriental Anatolian dialects, we have: *oldi* "oldu"*, öldi* "öldü," *başlardi* "başlardı" (*ibid.*, p. 12 *sqq*) and so on. The "*innerer*" ("*angestammte Eigenart*") of such a restricted vowel harmony has been stressed by Gabain, "Zur Geschichte," with a historical as well as geographical survey, starting from the Turfan Brāhmī texts and extending to Modern Uyghur dialects of Xinjiang – though she acknowledged that, according to some scholars, a limited role may have been played by language contact phenomena (*ibid.*, p. 107: *Iranisation* [Polivanov]; *Slavisierung* [Kowalski]). On the other hand, the discontinuity between the different historical phases in the development of vowel harmony has been thoroughly investigated by Johanson, "The Indifference Stage," according to which "the Arabic script is not unambiguous enough to determine the qualities of the […] Old Anatolian Turkish suffix vowels" (*ibid.*, p. 154). Moreover, the "idea of a *direct* development from an Old Anatolian Turkish system […] to a late Ottoman Turkish system of fully applied labial harmony is, however, contradicted by numerous linguistic data" (*ibid.*, p. 152).

[7] Gabain, *Alttürkische Grammatik*, p. 65, §77; Erdal, *A Grammar*, p. 149 *sqq*.

[8] Doerfer, *Zum Vokalismus*, p. 46-49; Gülsevin, Boz, *Eski Anadolu Türkçesi*, p. 155. Obviously, a non-rigorous synchronic scrutiny could result in a perspective aberration, *viz.* in projecting diachronic variations on synchronic plan; cf. Köktekin, *Eski Anadolu Türkçesi*, p. 84. Of the five occurrences of #-lUK# listed in Gülsevin, Boz, *op. cit.*, *loc. cit.*, four pertain to 15th-century texts and only one is (possibly) datable to 13th century.

[9] Deny, *Türk Dili Grameri*, p. 314 *sqq.*, §521; Johanson, "Zum Suffixvokalismus," p. 167; Gülsevin, Boz, *op. cit.*, p. 153, §3.2.3; Köktekin, *op. cit.*, p. 85. The diachronic explanation of such a vocalic "darkening" (#-l°γ# > -#-lU#; cf. Timurtaş, *Eski Türkiye Türkçesi*, p. 34, §26: "*Eski Türkiye Türkçesinde* -lu, lü'*deki yuvarlak vokalin bulunmasına sebep, ekin aslı* -lıg, lig'*te bulunan* ġ, g *dir*") does not affect in any way the synchronic analysis. The aforementioned opposition do not occur in Chagatay: cf. Bodrogligeti, *A Grammar*, p. 102 *sqq*, 3.3.2.4.1.1.3 and 4.

[10] Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili*, p. 55a: "notables, prominent people."

âtlıġ).[11] When in deutero-classical and modern *Osmanlı* vowel harmony was extended to include all the syntagmatic sequence,[12] the transmission and collation of texts preserving a more conservative orthography produced the coexistence of variants such as #ât#+#-lī# aside with #ât#+#-lū#,[13] and for analogical attraction such orthographic oscillation was extended to other syntagms which had not experienced the aforementioned phonetic evolution, such as #gȫrk#+#-lǖ# "beautiful" (كوركلو but also كوركلي, Rabġūzī̇: körklü).[14] Analogical pressure may exert its influence even in case of lexical borrowings, which are (or should be) syntagmatically opaque: ‹ṭarū› (instead of ‹ṭarī̇›, *viz* the Arabic lexeme طريّ) occurring in the syntagm *ṭarū geldī̇*[15] "tari geldi, taze geldi, he became fresh anew".[16]

2. ‹э›, ‹ɒ› [-A], ‹Vه› *versus* ‹V∅›
2.1. ʾī̇sэŋ (ايسه ك) *versus* sen (سن); ṣoŋrɒ (صُكْرَه).
2.2. #maġārɒ- + #-yı# (مَغارَه يِي) *versus* #maġāra- + #-yı# (مَغارَيِي, archaic).

As well exampled by specimen 2.2, the graphemic couple ‹э›/‹ɒ› represents the archiphoneme /A/ as occurring at the end of a lexeme and thus functioning as a syntagmatic boundary marker.[17]

3. ‹ǟ›, ‹ȫ›: ‹ʾV›, ‹hV#› (in Chagatay)[18] = kǖnlǟrdȫ (كونلارده) "günlerde"; ‹gɑndwnʾ›, gändǖnǟ (Turkish-Ġaršūnī)[19] "kendine".[20]

[11] Nāṣīrü'd-Dī̇n bin Burhānü'd-Dī̇n Rabġūzī̇, *Ḳıṣaṣü'l-enbiyā II*, p. 47b.

[12] Cf. Doerfer, *op. cit.*, p. 47: "[…] -lIK *in älteren gegen* -lUK *in jüngeren Quellen* […]"; Johanson, "Zum Suffixvokalismus," p. 165: "*Der Endpunkt des Neutralisationsprozesses ist die volle* Unifikation".

[13] Cf. Johanson, "The Indifference Stage," p. 155: "Also in Az. the suffix represents the indifference stage, the variant *lou* and *li* occurring – as it seems, indiscriminately – side by side."

[14] Nāṣīrü'd-Dī̇n bin Burhānü'd-Dī̇n Rabġūzī̇, *Ḳıṣaṣü'l-enbiyā II*, p. 390a.

[15] Ms. Ankara, Milli Kütüphane, A 8044, p. 208, *l.* 14.

[16] A less economic explanation of this variant could be a coalescing of the translation process with an erratic "graphic calque": instead of merely translating a hypothetical Arabic *Vorlage*, the scribe also *reproduced* it by merging Arabic *ṭaruwa* ‹ṭrw› "he became fresh anew" with the Turkish lexeme *ṭari*.

[17] Cf. Tor, *Elf Leyletin ve Leyle Ḥikâyetlerinde Cümle*, p. 4: "[…] *Sözcük sonunda harfle yazılmayan, harekeyle gösterilen ünlüleri metinde harflerin altına nokta koyarak belirttik. Sözcük sonunda, bazen de sözcük içinde (ه, ـه) harfiyle yazılan a/e ünülerini de metinde -ą/ę işaretiyle gösterdik.*" Examples are to be found in *ibid.*, p. 19. Neudecker, *The Turkish Bible Translation*, employs the following couple of graphemic clusters: ‹e^h›/‹a^h›.

[18] It is to be noted that the graphemic triplet ‹ä›, ‹e›, ‹ï›, as occurring in Eckmann, *Chagatay Manual*, and Bodrogligeti, *op. cit.*, corresponds to the triplet ‹e›, ‹é› ‹ı› which occurrs in Eckmann, *Çağatayca El Kitabı*. Therefore, in order to avoid confusion, it would be preferable to adopt the triplet ‹ä›, ‹ë›, ‹ï› (‹ī›), which has the advantage of being entirely foreign to the transcriptional codes applied for the *Osmanlı*.

[19] Vat. turc. 83, f. 105v, *l.* 14. See *infra*, n. 28.

[20] Cf. *Altosmanische* "gändü": Mansuroğlu, "Das Altosmanische," p. 171.

Such a set of graphemes is to be used in order not to obliterate the opposition between /ä/ and /a/ which occurs in Chagatay[21] and (among others) in sub-standard (dialectal) Anatolian.

4. ‹ϵ›, ‹Vʾ› *versus* ‹э›, ‹V∅› = bizϵ (an apparently erratic بِزَا) *versus* bizэ (بزَه), (but even *bize* [بزَ])[22] = #biz#+#-A#.

Genérically referring tó Modern *Osmanlı*, Birnbaum's statement according to which "rarely, medial اَ is used with a 'front vowel'",[23] would deserve a diachronic explanation.

5. ‹ẹ̈› *versuş* ‹ẹ́› = ẹ̈der (ادَر, defective, archaic orthography; later ايدَر)[24] *versus* ẹ́şek (اسَك, > *eşgek*, Áncient Türk *äškäk*) – with ‹ا›, ‹ʾ› as núll-onset marker.

The aforementioned graphemic opposition denotes the question of the "*geschlossene* e *im Türkischen*".[25] The representation of [ė][26] with ‹ʾV›, ‹ʾVy› in Ancient *Osmanlı*[27] can be compared with the occurrence of

[21] See *infra*, n. 24.

[22] Cf. *supra*, n. 4: for economy reasons (minimization of complexity of descriptive statements), I do not follow Tor, *op. cit.*, in representing ‹VØ#›, which always denotes an archaic orthography, with ‹ẹ›: پَارْ *pārẹ*.

[23] Cf. Birnbaum, *art. cit.*, p. 154, n° 15.

[24] Since in Ancient *Osmanlı* (as in Chagatay acrolect: cf. Bodrogligeti, *op. cit.*, p. 14; cf. Gabain, "Charakteristik," p. 7 *sqq*: "*Primäre Längen in Wurzsilben* […] *sind in den meisten Türkdialekten nur noch sporadisch erhalten*") long vowels do not occur in words of Turkish origin (Scharlipp, *Türkische Sprache*, p. 132: "*Die Existenz von Langvokalen im Osmanischen war dagegen immer umstritten und ist bis heute ungeklärt*;" again, it is not a *categoric statement*: cf. at least Erdem, "Anadolu Ağızlarında Görülen Birincil Ünlü Uzunlukları Üzerine,"), the sequence ‹Vʾ› is not a representation of long vowels by means of "letters of prolongation (*alif*)" (cf. Tekin, "Determination," p. 153), i.e. Chagatay ‹ā̈› does not represent [ä:], but merely discriminates the palatal (front) timbre from the velar (back) one.

[25] Cf. Korkmaz, "Eski Osmanlı Kaynaklarının Yayınında Transkripsiyonla İlgili Değerlendirmeler," p. 69, n. 2 (with previous bibliography). Kononov, *Грамматика*, p. 23, §6, though distinguishing between an *узкий* (*закрытый*) [e] and a *широкий* (*открытый*) [e], is misleading in merging the synchronic plan of analysis with the diachronic one (the second set of specimina being mere combinatory variants). This kind of confusion has been already noticed by Gallotta, *Il turco*, p. 55. An outline of diachronic changes in Scharlipp, *op. cit.*, p. 198-201 ("*Exkurs über das geschlossene /ė/*"); p. 201: "*Es darf deshalb vermutet werden, daß /ė/ im 16. Jahrhundert noch sehr verbreitet war.*"

[26] Here used instead of IPA [ẹ]; cf. Pullum, Ladusaw, *Phonetic Symbol Guide*, p. 212: "Under-dot."

[27] As already (but not consistently) in the Orkhon Turkic (Tekin, *op. cit.*, p. 53), "closed e […] appears written with the wovel sign for i̱," as previously stated in Németh, "Zur Kenntnis," p. 518. The existence of [ė] in Ancient *Osmanlı* (cf. *ibid.*, p. 516, for a brief summary of an early debate; Thomsen, "The Closed 'e'," is here negligible) is denied, among others, by Timurtaş, *Osmanlı Türkçesi Grameri*, p. 415: "*İlk hecedeki vokal değişmelerinden i/e meselesinde Eski Anadolu Türkçesi i tarafındadır. Şu kelimelerdeki i-ler bugün e iledir.*" See also Timurtaş, *Eski Türkiye Türkçesi*, p. 19-24, which, among others, depends upon the authority of S. Çağatay (*ibid.*, p. 20;

graphemic cluster ‹ʾɛ› (*versus* ‹ʾιy›) within the context of Turkish-Ġaršūnī heterographic system:[28] ‹ʾɛnsαʾnn›, ‹ë̉nsānın› "insan-ın",[29] ‹ʾɛdr›, ‹ë̉der› "eder".[30] Turkic [ė] is also testified in ‹dɛyy›, ‹dëyī̇› "diyü, diye".[31] For an occurrence of ‹ʾιy›, see ‹ʾιymαnszlιġ› ‹ʾī̇mānsızliġ›.[32]

Moreover, the orthography system of Ancient *Osmanlı*, even in fully-vocalised texts with supralinear and sublinerar diacritics, merges the opposition between Turkic [ė][33] and Arabic derived [i:]:

5.1. ‹ē̈› *versus* ‹ī̇› = ʾē̈dǖb (ایدوب) *versus* ʾī̇rād (ایراد). Otherwise, in non-vocalised texts only the macro-context allows the disambiguation between [ė] (represented by ‹ē̈›) and [e] (‹ė̉›);

5.2. ʾē̈der *versus* ė̉ydür (variant of *ȧydur*); in both cases: ایدر.

6. ‹e̱› (*versus* ‹e›)

Let us consider the graphematic sequence ‹m^{V}ʼQ›, which codifies for the morpheme #-maQ# (‹مَاق›, ‹مَاغ›): the low front, unrounded open vowel [a] (*versus* [e]) is orthographically marked in univocal way by the double opposition: ‹ʾ› *versus* ‹ø› + ‹Q› *versus* ‹K›[34] (‹m^{V}ʼQ› *versus* ‹m^{V}øK›).

cf. Çağatay, *op. cit.*, p. vii: "*bu hususta kendi kanaatimiz arap harfleri işaretlerinin, esre olduğu halde* kapalı e olması ihtimaliydi"). Cf. Mansuroğlu, *art. cit.*, p. 163, §221: "*Ob es im Altanatolisch-Türkischen ein geschlossenes* e *gegeben hat, ist nicht leicht festzustellen.*" Decidedly in favor of the existence of such a vocal is Gallotta, *op. cit.*, notably on p. 55.

28 Regarding the Turkish-Ġaršūnī heterography (a phenomenon which is not described in Róna-Tas, *Turkic Writing Systems*, p. 134 *sqq*), the only retrievable contribution to be found in Hazai, "Die Denkmäler," is the one by Marazzi, "Sull'importanza," with a bibliography (p. 344) and a list of manuscripts (p. 339 *sqq*). A provisional checklist of manuscripts, taken from Heffening, "Liturgische Texte," republished in Marazzi, *art. cit.*, and increased by Assfalg, "Arabische Handschriften," includes no more than 17 items: Paris, BnF, syriaque 188 (suppl. 90); Birmingham, Selly Oak College Library, Mingana 51, f. 30r-35v; 184, f. 85v-91v; 350, f. 110r-111r; 469, f. 113v-115r; 520, f. 6r-10v; 527, f. 4r-31v; Berlin, Staatsbibl. Preuss. Kulturbesitz, ms. Peterman 16 (Sachau nr. 260), f. 143v; Sachau 191 (Pertsch, Türkische Handschriften, nr. 514); Tübingen, Universitäts-Bibl., ms. or. quart. 1161, p. 417-422; Vat. turc. 81, 82, 83; Auctarium: Oxford, Bodleian Library, Or. 668 (Ethé 2272); Or. 632 (Ethé 2273); Or. 693 (Ethé 2274). The apodictic judgment of K. H. Menges (*The Turkic Languages*, p. 70: "In the Bibliotheca Vaticana a few Turkish [Türkmen] manuscript in Syriac script are preserved") can be easily disproved: cf. Proverbio, "Turco-Syriaca," with bibliography; complements in Proverbio, *Turcica Vaticana*, p. 36.

29 Vat. turc. 83, f. 106r, *l.* 8.

30 *Ibid.*, f. 105r, *l.* 3.

31 *Ibid.*, f. 105v, *l.* 15: cf. Deny, *op. cit.*, p. 873, §1339.

32 Vat. turc. 83, f. 105r, *l.* 8.

33 ‹ē̈› "*uzun kapalı e*:" cf. Gülensoy, "Türk Fonetik Transkripsiyonu üzerine," p. 181.

34 Where ‹Q› *versus* ‹K› are precisely graphic "labels" of the vocalic opposition [+open1] → [-open1] and *do not* represent the segmental opposition [velar] → [uvular].

	v	ʾ	Q	K
[a]	+	+	+	-
[e]	+	-	-	+

Consequently, the graphematic sequence ‹mªʾK›, as a representation of a Turkish morpheme, generally must not occur because it turns out to be inconsistent. Yet in metrical compositions this rule appears to be infringed: cf. (among many examples) MS Vat. turc. 62, f. 26v, *l.* 5b (second hemistich of second verse): "ʾȫz gȫŋüleŋin *gey#mek̠ə* (كَيْمَاكه) [*varia lectio*: *çek#mek̠ə* (چَكمَاكه)] ʾōlmāyɒ ṭaqatī." Obviously, the vowel [e] is here merely labeled as "prosodically long"[35] by means of an orthographic mark (‹ʾ›), which nonetheless denotes no phonological opposition.[36] To sum up: since "the opposition of long and short vowels […] plays no role in the Turkish languages"[37] or, from another, slightly different, point of view, "*im osmanischen gibt es* […] *keine offensichtliche Verbindung zwischen* imāle *und ursprünglicher Vokallänge*,"[38] one may partially agree with the following statement, though somewhat unsatisfactory: "There is not and probably never was anything in the pronunciation of Anatolian Turkish to justify *imāle*"[39] and therefore "it can only be considered an emergency measure,[40] and for once it is appropriate to talk of *vōcāles prōductae metris causā*".[41]

7.1. Initial ‹iʾ› *versus* ‹iʾ›. See §5.7.2. Final ‹ī› *versus* ‹ī̇› = qāldī (قالدي, but in archaic orthography also ‹qaldı› قلد) "kaldı" *versus* geldī̇ (گلدي, but in archaic orthography also ‹Keldi› كلدِ) "geldi".

[35] According to Scharlipp, *op. cit.*, p. 109: a merely "graphisch unterschiedlich" vowel. Referring to Maḥmūd al-Kašγārī, Doerfer, "Zur karachanidischen Metrik" (which is a review article on Thiesen, "The Adaptation"), p. 324, speaks explicitly of a "*fast rein graphischen ʿarūż*", an "almost purely graphic" prosody.

[36] This phaenomenon is exemplary explained in Scharlipp, "Metrik;" Brendemoen, "*İmāle*"; and Scharlipp, *op. cit.*, p. 131-143. Cf., among others, Scharlipp, *op. cit.*, p. 133: F. Taeschner "*in seiner Arbeit uber* Gulşehr *eine beobachtung über die Pleneschreibung von* /ä/ *in metrischer Länge gemacht [hatte].*" Such a *Pleneschreibung* results in the fact that "*dabei keine phonologische Unterscheidung* /a/ /ä/ *vorliegt*" (p. 141).

[37] Cf. Thiesen, *art. cit.*, p. 210.

[38] Cf. Brendemoen, *art. cit.*, p. 18.

[39] Cf. *ibid.*, p. 17: "*In der osmanische Prosodie bezeichnet* […] imāle […] *die lange Lesung eines (von Natur aus kurzen) Vokals in einer offenen Silbe eines türkischen Wortes, also eine Methode, wo durch die türkischen Wörter dem quantitierenden* ʿarūż *Metrum angepaßt werden.*"

[40] I will not venture in outlining, even briefly, the diachronic distribution of such occurrences, a serious attempt in this direction having been made by Doerfer, *art. cit.*, and Brendemoen, *art. cit.*.

[41] Cf. Thiesen, *art. cit.*, p. 221.

The transcoding character ‹ī̇› is here proposed instead of the more usual ‹ī›.[42] This choice pertains to and emanates from our philologically-oriented perspective. While in Gülensoy's phonetic transcription, the grapheme ‹ī› represents unambiguously [i:], we may observe that in Ancient *Osmanlı* texts the archigrapheme ‹Y› (‹ي›, *viz* ‹ī› in nearly all transcription schemes for Arabic), if occurring in zero-coda syllables, where ‹y› may alternate with ‹Ø› (as in the aforementioned case of the morpheme #-dI# merely represented by ‹d›), is a representation of the archiphoneme /I/, and definitely does not designate a "long vowel". Thus the opposition ‹˙› (over-dot) *versus* ‹Ø› represents here [i] *versus* lower [ı] (IPA [ɯ]).

The *i'żāfet* (adnominal expansion) marker could be represented in a variety of ways:

8.1. ‹ьI›, ‹^{ь}-I› *versus* ‹Ø-I› = manṣūbэ-ьi-ferzāniyyэ (منصوبهِ برزانيّه).
manṣūbэ^{ь}-i-ferzāniyyэ (منصوبۀ برزانيّه).
manṣūbэ-i-ferzāniyyэ (منصوبه برزانيّه).
8.2. ‹ъ̆› *versus* ‹ъ̄› = suъ̆ā́l (سُؤال), ṣuyъ̆u-ā́cī (سُيْوُاجي), ṣuъ̆u-ā́cī (سُوُاجي),[43] "acı su" *versus* ʿacāъ̄ib (عجائب).

9. ‹$\overset{h}{\text{i}}$› (in fact merely ‹ه›) exceptionally represents [i] in the enclitic morpheme (complementizer marker) #k$\overset{h}{\text{i}}$# (كه).[44]

Apparently, here again, we have to deal with a case of conservative orthography.[45] Actually, the historical prevailing of the Persian morpheme #ke# upon the functionally equivalent Ancient Turkish morpheme #kim#[46] was not a mere consequence of a functional overlap.[47] On the contrary, the overlap took place as a consequence of the competition between *kim* as a complementizer (thus as a relative clause marker) and the same *kim* as predominanly pronominal.[48]

[42] Cf. Birnbaum, *art. cit.*, p. 154; Gülensoy, *art. cit.*, p. 182.

[43] For ṣuyъ̆u-ā̊cī, ṣuъ̆u-ā̊cī, cf. ms. Ankara, Milli Kütüphane, A 8044, f. 11v, *l.* 7-8.

[44] According to Neudecker, *op. cit.*: ‹i^{h}›.

[45] Erratic deviations from the established orthography, such as ‹$\text{ki}^{hь}$› (‹كۀ› – cf. ms. Ankara, Milli Kütüphane, A 8044, p. 208, *l.* 15 – which clearly does not represent here the hypothetical sequence ‹kэ^{ь}[-i]›) are symptomatic of a progressive unawareness of the etymology of *ki.*

[46] Cf. Deny, *op. cit.*, p. 657, §986; Temir, "Die Konjunktionen," p. 79-81, §41-43. Cf. p. 80: "Kim *in der Bedeutung 'dass' wird gelegentlich auch als Einleitung eines Aussagesatzes gebraucht.*"

[47] Regarding this functional overlap as occurring in Old Turkish, cf. at least Erdal, *op. cit.*, p. 211-213 and *passim.*

[48] Temir, *art. cit.*, p. 81-83, §44-48. Again, the question would deserve a thorough diachronic-synchronic scrutiny which is still wanting. I limit myself to observe that in Rabġūzī̇ the complementizer #ki# (Persian *ke*) occurs only four times (Nāṣīrü'd-Dī̇n bin Burhānü'd-Dī̇n Rabġūzī̇, *Ḳıṣaṣü'l-enbiyā II*, p. 353a) while the complementizer #kim# occurs several hundreds of times (*ibid.*, p. 355a-358a).

10. ‹ɰ›[49] represents ‹ڭ› (= a voiced velar medial approximant) in beɰ "bey" (بڭ), yi̇̄ɰṻ "yiyi" (ييڭو), in the archaic syntagm niɰɘ (نڭه) "niye" and *passim*.[50]

The morphematic/syntagmatic boundary marker

11. # *versus* ꝸ
A syntagmatic boundary marker is introduced in a transcibed text by the editor in order to notify that the scribe does not perform the usual (or expected) syntagmatic analysis, as when he writes ‹e'yledi̇̄#ki^{h}› (ايلديكه) instead of ‹ėyledi̇̄-ki^{h}› (ايلدي كه). or to disambiguate a syntagm, such in the case of ‹vechi#lɘ› #vech#+#-I#+#ile# "vechiyle, vechi ile" *versus* ‹vech#ilɘ› "vecihle" (in both cases: وجهله). Yet sometimes scribes performed a syntagmatic analysis which is clearly false, as in the case of ‹aʾcılīꝸġī› (اجِلي غي) #acı#+#-lIK-#+#-I# "his bitter#ness".[51]

[49] Cf. Pullum, Ladusaw, *op. cit.*, p. 98: "Turned M with long right leg."
[50] Cf. Brockelmann *et al.*, *op. cit.*, p. 11: "*In altosmanischen Texten beschränke man sich bei der Wiedergabe des Kāf auf die drei Siglen K, g, und ŋ und lasse di Erweichung des palatalen g > J̈ besser unberücksichtigt.*"
[51] Cf. Ms. Ankara, Milli Kütüphane, A 8044, f. 12r, *l.* 2.

BIBLIOGRAPHY

Anderson (Gregory D. S.), "On the Morphological Nature of Vowel Harmony in Old Turkic," *Eurasian Studies Yearbook* 68, 1996, p. 119-131.

Anhegger (Robert), "On Transcribing Ottoman Texts," *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, p. 12-15.

Assfalg (Julius), "Arabische Handschriften in syrischer Schrift (Karšūnī)," *in* Wolfdietrich Fischer ed., *Grundriss der arabischen Philologie -I- Sprachwissenschaft*, Wiesbaden, L. Reichert, 1982, p. 297-302.

Bakovic (Eric), "Vowel Harmony and Stem Identity," *San Diego Linguistic Papers* 1, 2003, p. 1-42.

Barry (Randall K.) ed., *ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts*, Washington, Library of Congress, 1997.

Birnbaum (Eleazar), "The Transliteration of Ottoman Turkish for Library and General Purposes," *Journal of the American Oriental Society* 87/2, 1967, p. 122-156.

Bodrogligeti (András E.), *A Grammar of Chagatay*, Munich, Lincom Europa (coll. *Languages of the World, Materials* 155), 2001

Boeschoten (Hendrik E.), "Why Transcribe Ottoman Turkish Texts?," *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, p. 23-26.

Brendemoen (Bernt), "*İmāle* in der osmanischen und tschagataischen Dichtung," *in* Lars Johanson, Bo Utas ed., *Arabic Prosody and its Applications in Muslim Poetry*, Uppsala, Swedish Research Institute in Istanbul (coll. *Transaction* 5), 1994, p. 17-34 (= *id.*, "Osmanlı ve Çağatay şiirinde İmâle ve Aslî Uzun Ünlüler," in *Uluslararası Türk Dili Konferansı Bildirileri,* 26 Eyl. – 1 Ek. 1992, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1996, p. 435-456).

Brockelmann (Carl), Fischer (August), Heffening (Wilhelm), Taeschner (Franz) ed., *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt, Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft [&c.], 1935.

Csató (Éva Ágnes), Johanson (Lars), "Zur Silbenharmonie des Nordwest-Karaimischen," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48/3, 1995, p. 329-337.

Çağatay (Saadet Ş.), *Türk Lehçeleri Örnekleri VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950; Erol Ofset Matbaacılık (coll. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları* 62; *Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü* 9), [3]1977.

Deny (Jean), *Türk Dili Grameri* (*Osmanlı Lehçesi*), ed. Ali Ulvi Elöve, Istanbul, Maarif Matbaası, 1941.

Doerfer (Gerhard), "Zur karachanidischen Metrik," *Der Islam* 69, 1992, p. 313-324.

Doerfer (Gerhard), *Zum Vokalismus nichterster Silben in altosmanischen Originaltexten*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (coll. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission* 37), 1985.

Eckmann (Janos), *Çağatayca El Kitabı*, ed. G. Karaağaç, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi (coll. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları* 3412), 1988.

Eckmann (Janos), *Chagatay Manual*, Bloomington, Indiana University Publications (coll. *Uralic and Altaic Series* 60), 1966.

Edip (Kemal), *Urfa Ağzı*, Istanbul, Bürhaneddin Erenler Basımevi, 1945.

Erdal (Marcel), *A Grammar of Old Turkic*, Leiden, E. J. Brill (coll. *Handbook of Oriental Studies, section 8: Uralic and Central Asian Studies* 3), 2004.

Erdem (Mehmet Dursun), "Anadolu Ağızlarında Görülen Birincil Ünlü Uzunlukları Üzerine," *Journal of Turkish Studies* 272, 2003: *Kaf Dağının Ötesine Varmak, Festschrift in Honor of Günay Kut, Essays Presented by her Colleagues and Students*, ed. Zehra Toska, p. 79-110.

Finley (Sara), "Locality Restrictions on Exceptions to Vowel Harmony," *University of Rochester Working Papers in the Language Sciences* 5/1, 2009, p. 17-48.

Gabain (Annemarie von), *Alttürkische Grammatik, mit Bibliographie, Lesestüken und Wörterverzeichnis, auch Neutürkisch*, Leipzig, O. Harrassowitz (coll. *Porta linguarum Orientalium* 23), 1941.

Gabain (Annemarie von), "Zur Geschichte der Türkischen Vokalharmonie," *Ural-Altaische Jahrbücher* 24/1-2, 1952, p. 105-111.

Gabain (Annemarie von), "Charakteristik der Türksprachen," *in* Johannes Benzing, Annemarie von Gabain, Omeljan Pritsak ed., *Turkologie*, Leiden-Cologne, E. J. Brill (coll. *Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung: Der nahe und der mittlere Osten* 5, Bd: Altaistik), 1963, p. 3-26.

Gallotta (Aldo), *Il turco ʻos̠manlı del XVI sec. secondo il "Ġazavāt-ı Ḫayreddīn paşa*," Naples, Istituto Universitario Orientale (coll. *Suppl. Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 39), 1984.

Gülensoy (Tuncer), "Türk Fonetik Transkripsiyonu üzerine," *Türkoloji Dergisi* 8, 1979, p. 169-190.

Gülsevin (Gürer), Boz (Erdoğan), *Eski Anadolu Türkçesi*, Ankara, Gazi Kitabevi, 2004.

Hazai (György), "Die Denkmäler des Osmanisch-Türkeitürkischen in nichtarabischen Schriften," *in id.*, *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft*, vol. I, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1990, p. 63-73.

Heffening (Wilhelm), "Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten," *Oriens Christianus* III/11, 1935, p. 232-235.

Johanson (Lars), "The Indifference Stage of Turkish Suffix Vocalism," *Türk Dili Araştırma Yıllığı-Belleten* 1978-1979, p. 151-156.

Johanson (Lars), "Zum Suffixvokalismus in zwei mittelosmanischen Transkriptionstexten," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76: *Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden und Schülern*, 1986, p. 163-169.

Johanson (Lars), "On Syllabic Frontness Oppositions in Turkic," in *Varia Eurasiatica: Festschrift für Professor András Róna-Tas*, Szeged, Department of Altaic Studies, 1991, p. 77-94.

Karahan (Leylâ), *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Ankara, Alıç Ofset Matbaacılık Sanayi Ticaret A. Ş. (coll. *Türk Dil Kurumu Yayınları* 630), 1996.

Köktekin (Kazım), *Eski Anadolu Türkçesi*, Erzurum, Fenomen Yayinlari, 2008.

Kononov (Andrei H.), *Грамматика современного турецкого литературного языка*, Moscow-Leningrad, Издательство Академий Наук, 1956.

Korkmaz (Zeynep), “Eski Osmanlı Kaynaklarının Yayınında Transkripsiyonla İlgili Değerlendirmeler,” *Türkoloji Dergisi* 8, 1979, p. 67-77.

Korkmaz (Zeynep), *Das arabische Alphabet und die türkische Sprache*, *in* Juha Janhunen, Volker Rybatzki ed., *Proceedings of the 41th Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*, Helsinki, Finnish Oriental Society (coll. *Studia Orientalia* 87), 1999, p. 149-158 = *Türk Dili Üzerine Araştırmalar* III, Ankara, Türk Dil Kurum Yayınları (coll. *Atatük Kültur, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurum Yayınları* 893), 2007, p. 727-736.

Kreutel (Richard F.), *Osmanisch-türkischen Chrestomathie*, Wiesbaden, O. Harrassowitz (coll. *Porta Linguarum Orientalium, neue Serie* 7), 1965.

Mansuroğlu (Mecdut), “Das Altosmanische,” *in* Jean Deny, Kaare Grønbech, Helmut Scheel, Zeki Velidi Togan ed., *Philologiae Turcicae Fundamenta* I, Wiesbaden, Franz Steiner, 1959, p. 161-182.

Marazzi (Ugo), “Sull’importanza dei testi osmanlı in caratteri siriaci”, *in* Aldo Gallotta, Ugo Marazzi ed., *Studia Turcologica memoriæ Alexii Bombaci dicata*, Naples, Istituto universitario orientale (coll. *Seminario di studi asiatici, series minor* 19), 1982, p. 339-365 = Vat. turc. 81, f. 85v-95v.

Menges (Karl H.), *The Turkic Languages and Peoples: an Introduction to Turkic Studies*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 42), 1968; ^{2}1994.

Nāṣīrü’d-Dīn bin Burhānü’d-Dīn Rabġūzī, *Ḳıṣaṣü’l-enbiyā* (*Peygamber Kıssaları) -I- Giriş, Metin, Tıpkıbasım*; *-II- Dizin*, ed. Aysu Ata, Ankara, Türk Dil Kurumu (coll. *Türk Dil Kurumu Yayınları* 681/1-2), 1997, 2 vols.

Németh (Gyula), “Zur Kenntnis des geschlossenen *e* im Türkischen,” *Kőrösi Csoma Archivum*, suppl. 1, 1935-1939 (1967), p. 515-531.

Neudecker (Hannah), *The Turkish Bible Translation by Yaḥya bin ‘Isḥaḳ also called Ḫaki* (*1659*), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (coll. *Oosters Instituut* 4), 1994.

Osmanov (Mirsultan), Jingwei (Li), Shangyi (Jin), “On an Ancient Uyghur Yarkand Document in Arabic Script,” *Turkic Languages* 3, 1999, p. 43-55.

Proverbio (Delio V.), “Turco-Syriaca, un caso estremo di sincretismo linguistico e religioso: i libri di Tommaso Ṣarrāf da Edessa (XVIII sec.) nella biblioteca portativa di Tommaso caldeo da Alqôš,” *Miscellanea Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ* XI, 2004, p. 583-635.

Proverbio (Delio V.), *Turcica Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (coll. *Studi e testi* 461), 2010.

Pullum (Geoffrey K.), Ladusaw (William A.), *Phonetic Symbol Guide*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1986.

Róna-Tas (Andras), *Turkic Writing Systems*, *in* Lars Johanson, Éva Ágnes Csató ed., *The Turkic Languages*, London-New York, Routledge, 1998, p. 126-137.

Scharlipp (Wolfgang-Ekkehard), "Metrik und Orthographie in der altosmanischen Poesie," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* 45, 1991, p. 23-30.

Scharlipp (Wolfgang-Ekkehard), *Türkische Sprache – arabische Schrift: ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*, Budapest, Akadémiai Kiadó (coll. *Bibliotheca Orientalis Hungarica* 44), 1995.

Stachowski (Kamil), "Remarks on the Usefulness of Different Types of Transcription, with a Particular Regard to Turkic Comparative Studies," *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja/Journal de la Société finno-ougrienne* 93, 2011, p. 303-338.

Tekin (Talat), "Determination of Middle-Turkic Long Vowels through 'Arūd," *Acta Oriantalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 20, 1967, p. 151-170.

Tekin (Talat), *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington, Indiana University Press (coll. *Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series* 69), 1968.

Temir (Ahmet), "Die Konjunktionen und Satzeinleitungen im Alt-Türkischen I," *Oriens* 9/1, 1956, p. 41-85.

Thiesen (Finn), "The Adaptation of Classical Persian prosody to Karakhanidic (Middle East-Turkish)," *in* Finn Thiesen, *A Manual of Classical Persian Prosody: with Chapters on Urdu, Karakhanidic, and Ottoman Prosody*, Wiesbaden, O. Harrassowitz Verlag, 1982, p. 210-216.

Thomsen (Kaare), "The Closed 'e' in Turkish," *Acta Orientalia* 22/3-4, 1957, p. 150-153.

Timurtaş (Faruk K.), *Eski Türkiye Türkçesi, XV. Yüzyıl: Gramer – Metin – Sözlük*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi (coll. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları* 2157), 1977.

Timurtaş (Faruk K.), *Osmanlı Türkçesi Grameri*: *Eski Yazı ve Imlâ, Arapça, Farsça, Eski Anadolu Türkçesi*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979; Alfa Basım Yayım Dağıtım (coll. *İstanbul Üniversitesi Edebiyati Fakültesi Yayınları* 2558, *Tarihi Türkiye Türkçesi Araştırmaları* 3), 1999[9].

Tor (Gülseren), *Elf Leyletin ve Leyle Ḥikâyetlerinde Cümle: Metin – İnceleme*, Ph.D. Dissertation, Adana, Çukurova Üniversitesi, 1994, p. 4 and p. 16-40.

Wagner (Edwald), *Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in den islamischen Sprachen (arabisch, persisch, türkisch)*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1961.

Delio V. Proverbio, *Autour de la translittération à des fins philologiques de textes en ottoman ou autres langues türk écrites en caractères arabes*

Cet article soumet aux lecteurs des considérations descriptives concernant un ensemble de caractères latins servant à translittérer l'ottoman. Ce système de transcodage est destiné à permettre aux spécialistes de translittérer des textes ottomans anciens de manière satisfaisante pour les recherches philologiques et linguistiques. La principale différence entre la plupart des systèmes de translittération scientifique et celui ici proposé réside dans le fait que ces systèmes (Brockelmann, Wagner, Brinbaum) sont surtout destinés à l'usage des bibliothèques ou autres besoins généraux, alors que celui-ci a été conçu principalement pour répondre à des besoins philologiques (et linguistiques).

Delio V. Proverbio, *On Subject of Transliterating Ottoman and Other Turkic Texts Written in Arabic Script for Philological Purposes*

In this contribution my purpose is to submit to the reader some descriptive statements on subject of a set of Latin characters for transliteration of *Osmanlı*. Such a transcoding set is intended to enable scholars to produce transliterated (Ancient) *Osmanlı* texts suitable for philological and linguistic researches. The main difference between most of the scientific transliteration systems and the present system lies in the fact that those systems (Brockelmann, Wagner, Birnbaum) are essentially intended "for Library and General Purposes", whereas the system under discussion has been conceived chiefly for philological (and linguistic) purposes.

DE LA MISE EN SCÈNE DIPLOMATIQUE AU RITUEL DYNASTIQUE

Retour sur la nature des liens entre la Pologne-Lituanie et le khanat de Crimée : à propos du livre de Dariusz Kołodziejczyk*

L'intention affichée de l'auteur est de changer les stéréotypes historiographiques qui assimilent les Tatars de Crimée à un conglomérat de chefferies analphabètes évoluant hors de toute structure institutionnelle, à une société prédatrice vivant de razzias et de rançons extorquées aux États voisins. Il s'attache à montrer que non seulement le khanat de Crimée avait une chancellerie expérimentée, héritière de la grande tradition gengiskhanide, mais que s'y développa, dans l'ombre de l'Empire ottoman, une diplomatie éclairée préfigurant une modernité trop souvent dépeinte comme typiquement européenne. Ses recherches articulent deux objets d'étude : la production de documents de chancellerie qu'il réunit sous l'appellation très ouverte d'« *instruments of peace* » et le développement, du XVe au XVIIIe siècle, des relations entre le khanat de Crimée et la Pologne-Lituanie.

Il est d'autant plus logique de mettre l'une et l'autre en parallèle que toutes les deux connurent une longévité comparable : au début du XVe siècle, la Pologne-Lituanie et le khanat de Crimée étaient rattachés

Marie Favereau, chercheur post-doctoral, Universiteit Leiden, Faculteit der Geesteswetenschappen, Institute for History, Algemene Geschiedenis, Postbus 9515, 2300 RA Leiden, Pays-Bas
m.f.favereau@hum.leidenuniv.nl, mariefavereau@hotmail.com

* Dariusz Kołodziejczyk, *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th-18th Century), a Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents* (Leyde-Boston, Brill, 2011, xxxv-1049 p., 45 pl.)

Turcica, 44, 2012-2013, p. 387-399. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988857

à un même ensemble, l'*ulus* de Jochi (Horde d'Or). Au XVIII[e] siècle, ils traversèrent une crise profonde : la durée moyenne de règne d'un khan était de moins de trois ans et il n'avait plus que le pouvoir d'un gouverneur de province ottomane, révocable à souhait par le sultan. Le khanat de Crimée fut annexé par Catherine II en 1783 ; la Pologne-Lituanie fut démembrée par Saint-Pétersbourg, Berlin et Vienne en trois épisodes (1772, 1793 et 1795). Après le premier partage de la Pologne, Shehbaz Giray, ancien *qalga* du khan de Crimée Devlet IV Giray, mit en garde son cousin Shahin Giray qui résidait alors à Saint-Pétersbourg, sur le destin qui attendait à leur tour les Tatars de Crimée: « Ne savez-vous pas ce qu'ils [les Russes] ont fait à leurs coreligionnaires, les Polonais, et à leur roi ? […] Si une telle chose leur est advenue, quel bienfait, vous ou les Tatars, pouvez-vous espérer de la cour russe ? » (p. 217).

L'épaisseur chronologique de cette étude fait sens au regard des documents préservés : le premier présenté par D. K. daterait de 1462, le dernier de 1742. Ces textes, objets d'échange entre le Grand-duché et la cour giray, sont réunis en corpus à la fin de l'ouvrage. Au terme d'un travail de longue haleine dans les archives en Pologne, en Turquie, en Ukraine, en Russie, en France, en Autriche, en Lituanie, en Roumanie et au Danemark, l'auteur a reconstitué la teneur de 54 documents criméens et de 16 actes polonais-lituaniens.

Aucun document de la correspondance avec la Lituanie antérieur à la seconde moitié du XV[e] siècle n'a été conservé. Aucun original n'est parvenu non plus pour le XVI[e] siècle. Pour la même période, des copies et même des originaux de la correspondance avec la Pologne ont été préservés (le plus ancien document criméen original de ces archives est une lettre en ruthénien de Mengli Giray, de 1512). Les chancelleries lituanienne et polonaise tinrent chacune, dès la première moitié du XV[e] siècle, des registres où les échanges avec les khans de Crimée étaient inscrits (Métrique lituanienne et, côté polonais, Métrique de la Couronne que complétait le Livre des inscriptions). D'un point de vue légal, ces actes, recopiés, souvent traduits et résumés (parfois de manière fautive), étaient considérés à Vilnus et à Cracovie comme des originaux. Dix documents publiés par D. K. viennent du registre de la Couronne et 24 de la Métrique lituanienne. Le reste des archives du Grand-duché provient d'autres sources, en particulier d'archives privées comme celle de la famille Radziwiłł. Ces textes, en partie inédits[1], avaient fait l'objet d'études philologiques qui laissaient le contexte historique en suspens.

L'introduction évoque les problèmes que pose l'historiographie du khanat de Crimée. Elle fut surtout l'enjeu et la proie des nationalismes. L'identité revendiquée des Tatars de Crimée, telle que développée dans l'Empire russe au XIX[e] siècle, puise dans l'histoire et les pratiques

[1] Onze documents giray originaux ont déjà paru dans Vel'jaminov-Zernov, *Материалы*. La présente édition remplace Pułaski, *Stosunki*, difficilement utilisable du fait de ses nombreuses erreurs.

discursives de la chancellerie des khans et de leurs chroniqueurs de cour. De la dynastie giray à ses héritiers contemporains, l'auteur souligne la capacité à durer d'un projet étatique dont il cherche à reconstruire les rouages. Tout en rendant hommage à ses prédécesseurs[2], il rappelle que l'histoire du khanat de Crimée reste à écrire et que, en l'état actuel de l'historiographie, il est préférable de revenir aux sources.

Le présent compte rendu se concentrera sur trois aspects : la structure de l'ouvrage ; l'approche théorique de D. K. ; la fonction des documents constitués en corpus.

LA STRUCTURE DE L'OUVRAGE ET SON DÉPLOIEMENT CHRONOLOGIQUE

L'ouvrage comporte deux parties. La première (p. 3-220) est un récit chronologique depuis 1240 (prise de Kiev par les Mongols, événement clef dans la formation de l'aile occidentale de la Horde d'Or, deux siècles avant la formation du Khanat) jusqu'à 1783. La seconde (p. 223-1008) intègre des exposés synthétiques qui tiennent compte de l'ensemble des documents (langues utilisées, modes de conservation des sources, typologie), des parties de développement historique (processus de paix, diplomatie et ressorts politiques des différentes parties) ainsi que l'édition de 71 documents, assortie de traductions pour les textes en slave et en turc et de facsimilés pour les originaux.

L'approche chronologique fait sens au regard de la longue durée dans laquelle l'auteur a choisi d'inscrire son étude mais il aurait pu s'en libérer dans sa seconde partie qui proposait *a priori* un découpage thématique. Suivre à nouveau un plan chronologique l'oblige à se répéter en particulier aux chapitres 2, 5 et 6. Ces redites ne sont pas pour autant inutiles car elles concernent la question essentielle de la contradiction entre le discours perceptible à la lecture des documents et la réalité des rapports de force entre la Pologne-Lituanie et la Crimée tels qu'on peut les reconstruire par d'autres sources. Quelle était la nature des liens de dépendance entre le khan et ces souverains autrefois soumis aux Jochides ? D. K. soulève le problème à plusieurs reprises sans apporter de réponse définitive. On ne peut se contenter d'évoquer un rapport de « vassalité », d'autant que l'on ne sait pas toujours qui dominait l'autre et qu'il faut se dégager de la vision schématique d'une Pologne-Lituanie payant de force un tribut aux Giray pour se protéger des raids dévastateurs des Tatars. L'échange « diplomatique » entre le Grand-duché et le Khanat ne tenait pas seulement à une question de rançon.

Un des fils conducteurs du récit concerne le statut des terres sous la double autorité du khan et de la Lituanie : que traduit-il de la relation particulière entre les dynasties Jagellon et Jochides ?

[2] Cf. Keenan, « Muscovy » ; Bennigsen *et al*, *Le Khanat* ; Usmanov, *Жалованные*.

L'auteur fait remonter cette histoire à la fin du XIVe siècle. C'est sous le règne de Toqtamish (1376-1397) que la collecte et le versement au trésor central de l'impôt-tribut auraient été confiés par les khans aux Jagellon en échange d'un transfert de légitimité sur certaines terres (p. 7)[3]. Par la force des armes et une politique habile d'arrangements matrimoniaux, les premiers grands-ducs de Lituanie avaient acquis au cours du XIVe siècle une autorité de fait sur celles-ci, confirmée « légalement » par les khans jochides qui leur accordèrent le droit de prélever l'impôt. Ainsi, le tribut à payer par le Grand-duché ne concerna jamais que ces terres principalement situées en Ukraine, dans les riches régions de Podolie et de Kiev, et au sud-est de la Russie.

Le décryptage de la période précédant la formation du khanat de Crimée est donc nécessaire pour comprendre la nature des relations entre le pouvoir jochide, que l'on peut qualifier de central et impérial, et de puissantes familles en passe de se constituer en dynasties. Leurs ambitions n'étaient pas de détrôner le khan mais de s'imposer face à leurs concurrents directs (pour les Lituaniens, les princes *rus'*). Cette étude permet de poser la question des fondements de la pratique du tribut associé à l'octroi du *yarlik* (document autorisant à collecter les taxes), de l'apparition d'un rapport de domination administrative, légale, qui se modifia mais dont les modes d'expression se sont formellement perpétués. La légitimité de la dynastie des Jagellon s'est ainsi constituée dans un certain rapport au territoire et au grand État qui le domine, celui des Jochides de la Horde d'Or dont cette dynastie reçut ses premières lettres de noblesse. En contrepoint D. K. s'intéresse à l'émergence du khanat de Crimée, né à la fois des relations conflictuelles entre le Grand-duché et les *Rus'* et des dissensions internes à la Horde. Dans l'ancienne aile ouest de l'*ulus*, l'héritage jochide s'est partagé entre les Giray, les Moscovites et la Pologne-Lituanie. Or entre le Grand-duché et le khanat de Crimée, et dans une moindre mesure entre Moscou et les Jochides de l'espace volgaïque, la *translatio imperii* a opéré de manière combinatoire. L'auteur prend soin de s'écarter de la théorie, de moins en moins dominante, du « joug tatar » en montrant comment les différentes forces politiques, sociales et économiques, qu'elles soient jochides, moscovites, lituaniennes, polonaises, italiennes ou turkmènes, étaient imbriquées et trouvaient leur intérêt dans la Horde d'Or.

D. K. isole l'époque de Toqtamish comme le moment décisif où quelque chose s'est joué dans le transfert de légitimité d'une dynastie à l'autre. Ce khan apparaît dans les documents officiels comme une antériorité fondatrice, un nom qui à être invoqué donnait légitimité. Toqtamish en effet, en grande difficulté, aurait élargi les droits des Lituaniens à la Crimée (probablement la région la plus « riche » de la Horde d'Or).

[3] L'auteur estime possible de faire remonter ces accords à l'époque de Mamay (env. 1359-1380). Ils sont en réalité antérieurs et l'on en a trace dès les années 1320 : cf. Rowell, *Lithuania*, p. 112.

D'où les revendications de ceux-ci et le rapport très particulier qu'ils allaient entretenir par la suite avec la dynastie Giray. Avant de monter sur le trône, Hadji Giray (1441-1466), considéré comme le père fondateur du Khanat, passa de nombreuses années en Lituanie et était, de l'avis de ses contemporains, dans un rapport de clientélisme avec le Grand-duché.

L'auteur rappelle que le khanat de Crimée s'inscrit dans le sillon de la Horde d'Or et préfère replacer la césure de 1502 (« fin de la Grande Horde ») dans une continuité dynastique jochide-giray. Il souligne les revendications réitérées des khans de Crimée à être considérés comme les héritiers légaux de l'ensemble du patrimoine jochide (Caucase, Sibérie, steppes pontiques, Kazan, Astrakhan et Sibir) et ce pratiquement jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. Cette continuité joua un rôle décisif dans les relations entre le khanat de Crimée et la Pologne-Lituanie. Les Giray, en revendiquant leur affiliation à Toqtamish[4], reprennent à leur compte la légitimité des khans de la Horde d'Or et leur droit d'octroyer la terre (contre l'impôt) et de gouverner les populations « appartenant » aux Jochides. Les Jagellon ne pouvaient que soutenir ce projet dynastique qui les avantageait (terres et droits leur étaient répétitivement concédés), sachant qu'il ne fallait pas compter sur les autres branches jochides, d'alliance trop incertaine ou affidées à Moscou.

Au XVI[e] siècle, les frontières territoriales de ces entités étatiques se formalisent : le khan Mehmed Giray échoue à reconstituer l'empire de la Horde d'Or et les Jagellon reculent définitivement en Europe centrale. Pourtant, les autorités polonaises et lituaniennes perpétuent ce que D. K. nomme la « coutume » de demander des *yarlik* aux Giray pour des terres que ces derniers ne dominent plus depuis parfois plusieurs générations. Comment cette pratique a-t-elle pu perdurer dès lors qu'elle ne s'ancrait plus dans une réalité physique (p. 16) ?

L'APPROCHE DE L'AUTEUR : ENTRE DIPLOMATIE ET DIPLOMATIQUE

Le titre en trois phrases reflète les angles d'attaque de D. K. Revenons sur ses termes qui suscitent volontairement la discussion : *international diplomacy*, *European periphery* et *a study of peace treaties*.

International diplomacy

De ces relations entre des pouvoirs dont les rapports de force sont en équilibre puis basculent, l'auteur offre une lecture « de politique extérieure » et présente ses sources comme des « *formal instruments of*

[4] Le père de Hadji Giray était un partisan de Toqtamish, issu, comme lui, de la branche dynastique des Toqay-Timurides (cf. p. 13 et n. 32).

peace ». Il a à cœur de montrer les qualités de la chancellerie criméenne et son rôle moteur dans la formation d'une diplomatie moderne, préfigurant des relations internationales où la raison d'État prendrait le pas sur les discours religieux. Une caractéristique de cette « modernité » est le multilinguisme de la diplomatie giray. Outre le turc en alphabet arabe, langue de prédilection du Khanat, la chancellerie criméenne utilisait le grec, l'italien, le ruthénien, le polonais et probablement le latin et l'allemand.

L'autre particularité des relations entre les Giray et le Grand-duché est inhérente à la structure étatique de ce dernier, double jusque dans sa culture administrative. Dès le XVe siècle, les négociations diplomatiques avec le khanat de Crimée furent conduites séparément par les Polonais et les Lituaniens. Distinction qui se reflétait dans les langues utilisées pour correspondre – latin pour les uns et ruthénien pour les autres. Ainsi, une certaine division des compétences semble avoir régulé la politique étrangère de la double monarchie des Jagellon. La chancellerie royale de Cracovie s'occupait des relations avec les cours occidentales (Bohème, Hongrie, Ottomans) tandis que Vilnius avait la charge des affaires criméennes et moscovites. Le rôle croissant des Polonais aux côtés des Lituaniens dans les relations diplomatiques avec les Giray alla de pair avec une polonisation de la chancellerie lituanienne. À la fin du XVIIe siècle, le polonais aura remplacé le ruthénien.

D. K. ne soulève pas seulement la question des relations complexes entre Pologne, Lituanie et Crimée, mais aussi celle de leurs rapports avec l'Empire ottoman. Les Ottomans, qui s'intéressaient essentiellement aux cités marchandes italiennes, établirent une sorte de condominium avec les Criméens au sud du grand-duché de Lituanie (p. 88). Ils contrôlaient les établissements commerciaux importants et laissaient la steppe aux Tatars. Quant aux relations polono-ottomanes, hostiles au début du XVe siècle, elles évoluèrent vers une cohabitation et une alliance formelle.

L'auteur met l'accent sur les processus de paix et d'entente diplomatique, mais l'édition de son corpus de sources permet au lecteur d'en avoir d'autres approches. Car quel est véritablement le degré de dépendance et d'in(ter)dépendance de ces entités politiques ? De quelle nature sont les liens (changeants) entre Polonais, Lituaniens, Ottomans, Giray ? Comment cerner les temps de basculement et la mobilité des rapports de force à travers des documents officiels dont l'objectif est de dissimuler ces changements ?

European periphery

Par « européen », D. K. n'entend rien de particulièrement positif. Il insiste sur le fait que la Crimée, comme le grand-duché de Pologne-Lituanie, faisait partie culturellement de l'Europe par des canaux principalement « italiens ». Il tient à souligner que cette Europe périphérique s'est inscrite dans un processus de modernité, du fait de son implication forte dans le mouvement plus général de la renaissance italienne. Il aurait

pu aller plus avant en montrant que cette « périphérie » pouvait aussi constituer une « centralité ». Outre qu'associer modernité et Renaissance est sujet à discussion, les deux concepts étant eux-mêmes très européocentrés, il aurait pu se détacher complètement de cette lecture du monde qui ne va que dans le sens de la modernité par l'Europe, au demeurant très inspirée par des positions *a posteriori*. D'autant que, par ses recherches, il permet de repenser l'évolution de structures comme celle du Khanat et de remettre en cause l'idée répandue qui associe l'ottomanisation de la Crimée à une décadence de l'État.

A study of peace treaties

Les documents du corpus ne sont pour la plupart ni des traités de paix, ni des pièces de correspondance diplomatique. L'auteur qualifie ces actes officiels échangés entre la Pologne-Lituanie et le khanat de Crimée d'« *instruments of peace* », catégorie vague à laquelle il ne cherche pas à donner de cadre strict. En effet, son étude typologique, sérieuse et détaillée, conclut à l'impossibilité de classer ces actes, dont l'hétérogénéité n'est pas réductible à une terminologie. Dès lors, pourquoi les constituer en corpus ? Que nous disent-ils une fois mis bout à bout ? Le travail de D. K. contribue à faire réfléchir sur ces questions. Revenons sur deux approches différentes qui s'entrecroisent dans son œuvre : celle du diplomatiste qui cherche une terminologie-typologie et celle de l'historien des relations diplomatiques qui ne cesse de s'interroger sur la fonction de documents qui semblent en complet décalage avec la réalité des rapports de force entre les États.

LE CORPUS

Question de terminologie

Dans sa seconde partie, l'auteur cherche à élaborer une terminologie tenant compte à la fois du formulaire des documents (les informations codicologiques devant être reléguées au second plan du fait que très peu d'originaux nous sont parvenus) et des termes techniques apparaissant dans les textes. La corrélation entre les deux s'avère difficile.

En reprenant les termes utilisés dans les actes de chancellerie, on peut en saisir la logique politique sous-jacente, mais y chercher une cohérence administrative s'impose d'autant moins que l'on a affaire à des copies en plusieurs langues et que la traduction ou la réutilisation d'un même vocable par les Lituaniens, les Moscovites et les Giray traduit des réalités différentes. D. K. inclut dans les « *instruments of peace* » d'origine criméenne (p. 516-518) : des *şartname* (6), des *'ahdname* (19), des *yarlik* de donation (3), des *yarlik* de donation *cum şartname* (9), des *yarlik*-serments (3), des échanges de serments (9) ainsi que des traités de paix, ou apparentés, et des copies préparatoires à un accord (5).

Contrairement à l'*'ahdname*, le *şartname* était en usage dans la chancellerie criméenne avant son ottomanisation. Dans le plus ancien document original conservé en turc (de Mehmed Giray à Sigismond, 1520, p. 652-662), c'est d'ailleurs le terme *şartname* qui est utilisé. Il resta en vogue dans la correspondance criméenne-moscovite (russe : *šertnaja gramota*) jusqu'à la fin du XVIIe siècle tandis que, dans les relations avec la Pologne-Lituanie, il est déjà remplacé par *'ahdname* à la fin du XVIe siècle.

Quant au terme *yarlik*, hautement évocateur politiquement, il demeure très employé jusque dans le courant du XVIIIe siècle. L'auteur propose de le conserver dans les appellations composées : *yarlik* de donation (*žalovannaja gramota*) quand le contenu concerne l'octroi (réel ou fictif) de terres, et *yarlik*-serment (*prysjažnyj jarlyk* et *prysjažnyj lyst*) pour trois actes (Sa'adet Giray, 1527 ; Islam Giray, 1527 ; Khan Ghazi II Giray, 1592) qui ont en commun une liberté de ton et une structure d'ensemble assez lâche (p. 295-296).

D. K. reprend, pour mieux s'en défaire, le travail d'Usmanov sur les *yarlik* des khans jochides[5], dont la catégorisation est fondée sur des sources des XVe-XVIe siècles. À compter du XVIIe siècle, le terme *yarlik* est employé dans les chancelleries post-gengiskhanides de manière plus libre et la terminologie semble devenir confuse. Le syncrétisme visible dans les documents à partir de cette époque reflète l'amalgame des traditions de chancellerie jochide et ottomane. Il n'y a pas d'adoption passive du modèle ottoman par la chancellerie criméenne ; de même, l'utilisation de termes comme *yarlik* par les chancelleries lituanienne et moscovite est révélatrice non de la perpétuation ou simple transmission de pratiques anciennes, mais de nouvelles pratiques habillées de dénominations connues. On suit l'auteur dans sa critique (modérée) d'Usmanov, bien que son interprétation du terme *yarlik* soit réductrice (p. 267) : ces documents d'État pouvaient être promulgués par d'autres figures officielles que les khans. Un *yarlik* est un lien contractuel composé de différents éléments (formule introductive *süzüm/süzümüz*, sceau, etc.), le mot lui-même n'étant que l'une des pièces de l'ensemble, mobilisé dans le texte dans certaines circonstances et non systématiquement. Il y a des cas où l'acte correspond parfaitement à la définition que l'on ferait d'un *yarlik* alors que le terme n'apparaît pas dans le texte (cf. l'acte de donation de Mengli Giray à Sigismond en 1513, p. 594-602).

D. K. prend véritablement Usmanov à contre-pied en appelant « *instruments of peace* », dans le sens d'échanges diplomatiques, des écrits que ce dernier attachait à une politique intérieure et voyait destinés à une audience interne à l'État. Dans cette imbrication entre pratiques de diplomatie et d'administration intérieure on peut justement trouver la clef du conservatisme terminologique qui traverse ces textes. L'auteur précise que les autorités polonaises et lituaniennes n'appréciaient pas les changements qui pouvaient affecter la composition de ces actes (p. 296). Mais

[5] Usmanov, *op. cit.*

cette volonté de conservatisme était partagée par les khans de Crimée qui cherchaient à préserver les apparences de leur ancien statut.

À l'évidence, ces « *instruments of peace* » sont en grande partie issus de la tradition gengiskhanide. Ils sont des formes tardives et composites de *yarlik*. Dans leur évolution, trois étapes majeures sont à noter :

En 1507, le *yarlik* de donation du khan Mengli Giray fut jugé insuffisant et dut être renforcé par la promulgation d'un acte séparé remis en même temps au roi Sigismond : un *şartname* (ruth. *prysjažnyj lyst*, sorte de lettre-serment). Un nouveau type de document apparut par la suite, combinant les caractéristiques des deux, que D. K. nomme « *yarlik* de donation *cum şartname* ».

Dans les années 1560, ce type de *yarlik* disparut, remplacé par des *'ahdname*. Les grands changements institutionnels et politiques qui modifièrent, en 1569, la nature de l'alliance entre la Pologne et la Lituanie n'y sont pas étrangers. En particulier, le transfert des territoires ukrainiens du Grand-duché à la Couronne polonaise et l'extinction de la dynastie des Jagellon en 1572. La relation privilégiée qu'ils entretenaient avec les Jochides s'exprimait à travers le rôle particulier joué par ces *yarlik* de donation et le lien complexe qui unissait les pouvoirs lituanien et giray s'en trouva changé. On note cependant de multiples continuités dans la composition des documents et le maintien de formules et de termes imprégnés de pratiques antérieures.

En 1654, le document apporté au khan par l'envoyé polonais est qualifié de *'ahdname* par la chancellerie giray. Un même terme est donc utilisé pour désigner les documents échangés de part et d'autre. L'auteur en conclut que l'asymétrie sous-entendue par l'usage du terme *yarlik* (idée d'octroi par le khan à un vassal) a définitivement laissé place à des rapports s'exprimant en termes d'égalité. Au XVII[e] siècle, parallèlement au processus d'unilatéralité qui touche la chancellerie ottomane (p. 293), le discours des Giray prend un contour plus « réaliste », le ton de leurs actes se veut moins supérieur. Le terme *'ahdname*, employé concurremment à *yarlik*, l'aurait, pour cette raison, finalement supplanté. On notera néanmoins que le dernier document édité, de 1742, est appelé *yarlik*.

À part être des « objets d'échange » entre le khanat de Crimée et la Pologne-Lituanie, il faut se demander ce que ces actes avaient en commun. Pour D. K., une des composantes essentielles des *yarlik*-serments, des *şartname* et des *'ahdname* était le serment solennel prêté par le souverain et les grands personnages de l'État dont le texte était cité parfois *in extenso*. En fait, même si l'auteur ne le formule pas ainsi, ces actes avaient en commun, avant tout, une fonction.

Sur la fonction de ces actes

Les *yarlik* de donation se présentent comme des confirmations d'accords remontant à Toqtamish, voire à Hadji Giray. L'alliance fondatrice entre les deux pouvoirs aurait été scellée lors de la rencontre politique

entre le khan et le grand-duc Vytautas (1392-1430). D. K. suppose qu'à cette époque, en échange d'un soutien militaire total, un *yarlik* aurait donné au Grand-duché les plus riches terres d'Ukraine, de Biélorussie et de Russie occidentale (cf. p. 269). Il est à relever que l'alliance qui liait également Toqtamish et le roi de Pologne Jogaila (Władysław II Jagiełło, 1386-1434), dont nous avons trace par ailleurs dans les sources, n'est pas évoquée dans les documents officiels avant le XVIe siècle. C'est seulement en 1514, sous la pression de la chancellerie polonaise, que le nom du roi fondateur éponyme de la dynastie apparaît dans les textes (p. 268, p. 386). La légitimité dynastique était bien un des ressorts essentiels de la production et de l'échange de ces documents.

À cela s'ajoutaient des impératifs d'ordre pratique et coercitif. Le Grand-duché et le Khanat avaient des infrastructures défensives en commun : des forts servant à mieux contrôler le territoire et à empêcher les raids des populations tatares des espaces steppiques. Le khan disait se sentir autant concerné que la Pologne-Lituanie par le désordre social que provoquaient ces « cosaques » incontrôlables. L'argent que le Grand-duché lui versait devait servir à rembourser la construction et l'entretien de ces postes fortifiés (notamment dans la région d'Akkerman). Les termes contractuels portaient également sur l'entente militaire et politique contre Moscou. L'opposition entre la Pologne-Lituanie et la Moscovie concernait des terres dont la revendication remontait dans certains cas au XIVe siècle. Enfin, les accords économiques tenaient une place importante dans ces « *instruments of peace* » : exploitation des salines dans la région d'Odessa, négociations sur le montant des taxes commerciales ou de la circulation des marchands demandant l'autorisation de commercer sur les terres du khan et de voyager jusqu'au port ottoman de Caffa. Les Giray se faisaient aussi, à l'occasion, intermédiaires entre les sultans et les grands-ducs.

L'auteur décrit le jeu de dialogues et de négociations entre la Pologne-Lituanie et la Crimée. Les documents étaient requis par le Grand-duché et leurs textes devaient être conformes à la coutume ancienne (*lystu dokončalnoho*, p. 76), sinon ils étaient renvoyés à l'expéditeur, lequel avait toujours la latitude de refuser certaines exigences. Non que la chancellerie giray ne fût pas capable techniquement de produire les bons actes, mais ces échanges faisaient partie des négociations et permettaient de rejouer le positionnement d'un pouvoir par rapport à l'autre.

D. K. montre que la liste des terres « concédées » par Mengli Giray à la Lituanie, au début du XVIe siècle, reflète une réalité vieille de 70 ans. Il voit dans cet « anachronisme » les efforts des Giray pour encourager l'alliance militaire avec Sigismond contre Moscou. Il qualifie ce conservatisme de *virtual grant* et parle de l'invention de la tradition quand l'acte de chancellerie modifie ces listes de villes et de terres au gré des aléas politiques. Si le khan continuait à « donner » Smolensk aux Jagellon alors que la ville était sous autorité moscovite depuis des décennies, c'était pour prendre parti dans les revendications territoriales

opposant Moscou et Vilnius ; mais la réitération de l'octroi était aussi la pièce centrale qui articulait les relations des deux pouvoirs. Ce mécanisme s'apparentait à un rituel renforçant les liens dynastiques et prémunissant contre les ennemis de l'extérieur (*Rus'*) et de l'intérieur (cosaques et autres nomades tatars).

Il est difficile de dater avec précision ce passage de la donation réelle à la ritualisation de la donation, mais le basculement paraît être déjà effectué au début du XVI[e] siècle. Il se mit en place à partir du moment où, l'octroi des terres par le khan étant devenu factice, il s'avérait nécessaire de rejouer la scène du *yarlik*. Il est indispensable de cerner ce mécanisme pour comprendre pourquoi les Jagellon continuaient non seulement à accepter mais à demander des *yarlik* et à jouer les vassaux imaginaires du khan.

Le rituel mobilisait différents éléments : le tribut ou impôt annuel, l'envoi de princes giray « en otage » à la cour lituanienne, la prestation de serment collective, la production d'un ou plusieurs écrits (*yarlik*, *şartname*, etc.), la participation d'ambassades secondaires (le khan autorisant certaines personnalités de son entourage, en particulier ses femmes, filles et belles-filles, à réclamer des « cadeaux » auprès de la cour lituanienne). Ces dernières constituaient une charge non négligeable et les grands-ducs s'en plaignaient, mais le khan était opposé à une diminution de leur nombre qui aurait entraîné une perte de prestige de sa maison. En outre, le conservatisme des éléments était nécessaire à la dimension performative du rituel, d'où les réticences de toutes les parties impliquées à introduire des changements.

Le serment, dont le texte pouvait être consigné, était une composante essentielle de ces échanges. L'auteur offre de précieuses informations sur cette pratique très peu étudiée. Le khan prêtait serment devant les envoyés du Grand-duché (p. 31-32). Dans la tradition gengiskhanide, un serment pouvait être pris et échangé entre partenaires inégaux. Du côté lituanien le serment se faisait selon une procédure particulière et de manière collective. À la cour giray, l'acte était également collectif et, quand le khan prêtait serment seul, il ne fallait pas y voir la marque de son pouvoir absolu mais au contraire de son isolement politique (p. 486-487).

CONCLUSION

L'ouvrage de D. K. constitue une contribution majeure à l'histoire politique et diplomatique du khanat de Crimée, à l'étude de sa chancellerie et de la production de ses documents officiels. Un grand mérite de son travail est d'avoir réuni et édité des actes en plusieurs langues, d'avoir associé copies et originaux, offrant les fac-similés de ces derniers. Ce corpus impressionnant reflète le niveau de compétence et de sophistication atteint par la chancellerie giray, ce qu'une publication sélective des documents n'aurait pu permettre.

L'auteur rend compte de la dimension diplomatique de ces textes, lesquels ne doivent pas être dissociés des pratiques entourant leur production. Au delà du contexte particulier de l'établissement de tel ou tel acte, les aléas politiques conduisirent les élites au pouvoir à entériner cette correspondance dynastique et à passer à une forme d'échange ritualisé. Ces actes étaient les instruments d'un mécanisme mêlant oral et écrit, audiences externe et interne, diplomatie et politique intérieure. Ils permettaient de mettre en scène une paix sociale fondée sur les liens unissant les dynasties des Jochides-Giray et des Jagellon, associant les grandes familles qui leur étaient attachées. En cela, D. K. a eu raison de les qualifier d'« *instruments of peace* ».

BIBLIOGRAPHIE

Bennigsen (Alexandre), Naili Boratav (Pertev), Desaive (Dilek), Lemercier-Quelquejay (Chantal), *Le Khanat de Crimée dans les archives du musée du palais de Topkapı*, La Haye-Paris, Mouton-EHESS (coll. *Documents concernant l'Empire ottoman et l'Europe orientale* 1), 1978.

Keenan Jr (Edward L.), « Muscovy and Kazan : Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy », *Slavic Review* 26, 1967, p. 548-558.

Pułaski (Kazimierz), *Stosunki z Mendli-Girejem chanem Tatarów Perekopskich (1469-1515), akta i listy*, Cracovie-Varsovie, Gebethner i Spółka – Gebethner i Wolff (coll. *Stosunki Polski z Tatarszczyzną od Połowy XV. Wieku* 1), 1881.

Rowell (Stephen Chr.), *Lithuania Ascending: a Pagan Empire within East-Central Europe, 1295-1345*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in medieval life and thought* 25), 1994.

Usmanov (Mirkasym A.), *Жалованные акты Джучиева улуса XIV-XVI вв.*, Kazan, Казанского университета, 1979.

Vel'jaminov-Zernov (Vladimir V.), *Материалы для истории Крымского ханства*, Saint-Pétersbourg, Académie des sciences, 1864.

Comptes rendus

Zekine Özertural, *Alttürkische Handschriften, Teil 16: Mahāyāna-Sūtras und Kommentartexte*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (coll. *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* XIII/24), 2012, 393 p.

Ce volume du catalogue des manuscrits en turc ancien (ouïgour) conservés à Berlin concerne des fragments de textes bouddhiques, et précisément de traités (*sūtra*) du Mahāyāna et de commentaires, qui n'ont pas trouvé place dans des volumes antérieurs. Puisqu'il s'agit de textes de la collection dite « de Turfan » (*Turfansammlung*), il a bénéficié de l'aide documentaire et technique de l'équipe de recherche (*Turfanforschung*) de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, sise à Berlin, dont plusieurs collaborateurs sont remerciés dans l'avant-propos. Cependant, le travail a été préparé à la bibliothèque de l'université de Kassel, en collaboration avec Michael Knüppel et avec le soutien du séminaire de turcologie (Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde) de l'université de Göttingen, représenté par les professeurs Klaus Röhrborn et Jens Peter Laut, tous deux spécialistes du bouddhisme ouïgour. Un tome complémentaire, consacré aux fragments de *sūtra* d'autres écoles, signé par le seul Michael Knüppel, doit paraître prochainement. Le volume comporte trois parties : une introduction (p. 9-14), le catalogue proprement dit (p. 15-344) et la bibliographie, précédée d'une liste des abréviations et sigles (p. 345-355). Il se termine par les concordances indispensables entre les numéros du présent catalogue, les cotes de trouvaille des fragments et leurs cotes actuelles, pour la plupart dans le fonds de Turfan de la bibliothèque d'État de Berlin, Orientabteilung (U et Mainz), et quelques-uns au Museum für Asiatische Kunst de Berlin/Dahlem. Les notices du catalogue suivent le modèle des volumes précédents et donnent toutes les informations nécessaires, de manière très claire. Pour chaque fragment ou groupe de fragments, sont fournies les sources des identifications, ainsi que les éditions disponibles. Le volume ne contient pas de fac-similés, puisque les fragments du fonds de Turfan de la bibliothèque de Berlin sont désormais accessibles en ligne sur le site du Turfanarchiv numérisé (www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta_d.html, dernier accès : 10 juin 2013).

Il ne faut pas attendre de ce livre de grandes nouveautés, car les textes en question ont déjà fait l'objet d'études approfondies, et pour plusieurs d'éditions avec commentaires. L'introduction donne de manière succincte une présentation du contenu des différents textes identifiés. Sont recensés les fragments de trois *sūtra* du Mahāyāna, qui sont parmi les plus célèbres et les plus répandus, connus par plusieurs collections de manuscrits et,

Turcica, 44, 2012-2013, p. 403-455. doi: 10.2143/TURC.44.0.2988858

pour les deux premiers, par des traductions dans d'autres langues du bouddhisme d'Asie centrale : 1. *Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra* (78 n[os], p. 21-81), 2. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, alias *sūtra* du Lotus de la Bonne Loi (24 n[os], p. 83-100), 3. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-Sūtra*, alias *sūtra* du Diamant (42 n[os], p. 101-126). Ces fragments appartiennent à des copies différentes. On peut renvoyer pour mémoire à l'édition exemplaire du premier par Peter Zieme (*Berliner Turfantexte* XX, Turnhout, Brepols, 2000). La deuxième section du catalogue est consacrée aux fragments de la littérature de commentaire, notamment des dits *sūtra* : commentaire du *sūtra* de l'Enseignement du [Bodhisattva] Vimalakīrti (48 n[os], p. 127-164, pour la plupart inconnus jusqu'à une date récente, dont les termes attestent une transmission par l'intermédiaire du sogdien), commentaire du *sūtra* du Lotus de la Bonne Loi (3 n[os], p. 165-168). À ces ouvrages s'ajoute la traduction (52 n[os], p. 168-206) d'un *sūtra* chinois apocryphe, qui repose sur la traduction par Kumārajīva du *sūtra* du Diamant, augmentée d'une introduction et de l'insertion dans le texte en prose de 54 strophes (*gāthā*) attribuées au « Maître Fu » (identifié au Bodhisattva Maitreya) ; texte déjà édité par György Hazai et Peter Zieme[1]. La troisième et dernière section du catalogue concerne les fragments (184 n[os], p. 207-341) d'un seul et même manuscrit, copie d'une compilation de commentaires, longue de 30 chapitres au moins, intitulée provisoirement par Annemarie von Gabain (en 1963) *Yogācāryabhūmiśāstra*, mais dont le titre original n'est pas connu. Il traite des étapes de la carrière du Bodhisattva, dont les chapitres sont des traductions de commentaires chinois de l'école épistémologique du Yogācāra (skr. *dharma-lakṣaṇa-*, ch. *faxiang*). Le 30[e] chapitre présente l'originalité d'être un commentaire sur la biographie du célèbre pèlerin et traducteur Xuanzang (602-664), qui comporte l'explication philologique d'une métaphore. Dans cette troisième section, il reste un nombre significatif de fragments qui ne sont pas localisés, ni identifiés avec précision, en raison du flou qui subsiste sur la composition et la dimension de l'ouvrage. Les deux derniers numéros (p. 343-344) de ce catalogue, qui en comporte en tout 433, décrivent des fragments de commentaires non identifiés. Au vu de la troisième section, il reste donc du travail d'édition et d'interprétation à effectuer sur une partie de ces matériaux. D'ores et déjà, il faut remercier Z. Ö. pour cet ouvrage purement descriptif, mais très sérieux et très utile, comme toutes les contributions issues de la même école.

Georges-Jean Pinault

Simone-Christiane Raschmann, *Alttürkische Handschriften, Teil 18: Buddhica aus der Berliner Turfansammlung -Teil 1- Das apokryphe* „Sūtra Säkiz Yükmäk Yaruk", Stuttgart, Franz Steiner Verlag (coll. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* XIII/26), 2012, 311 p.

Ce volume du catalogue des manuscrits en turc ancien (ouïgour) de la collection de Turfan (*Turfansammlung*), conservée par la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW) sous l'égide de la bibliothèque d'État de Berlin (Orientabteilung),

[1] György Hazai, Peter Zieme éd., *Fragmente der uigurischen Version des „Jin'gang-jing mit den Gāthās des Meister Fu"*, Berlin, Akademie Verlag (coll. *Berliner Turfantexte* I), 1971.

concerne les fragments d'un seul et même ouvrage, le *sūtra* apocryphe *Säkiz Yükmäk Yaruk*, et constitue le premier tome de la partie consacrée aux textes bouddhiques variés qui ne sont pas traités dans d'autres volumes. Il est rédigé par S.-Ch. R., chercheuse à l'Académie des sciences de Göttingen, mais travaillant à Berlin en association avec l'équipe des recherches sur les manuscrits d'Asie centrale (*Turfanforschung*) de la BBAW. Elle est déjà l'auteur de plusieurs volumes de ce catalogue et elle est bien connue par plusieurs éditions de textes bouddhiques en turc ancien ainsi que par un livre sur le coton d'après les textes en ouïgour[1]. En plus de ses compétences propres, elle bénéficie de l'aide des spécialistes de ce domaine qui sont (ou ont été) chercheurs en titre dans l'équipe de Berlin. Cette entreprise présente donc toutes les garanties d'excellence scientifique.

Le texte en question est connu généralement sous le titre *Säkiz Yükmäk Yaruk* (ci-après SYY) : « (Sūtra des) Huit agrégats lumineux (du ciel et de la terre) » ; il s'agit, d'après le grand nombre de manuscrits différents et de xylographies, d'un des textes les plus répandus du bouddhisme ouïgour, qui fut copié à de multiples reprises. Un turcologue japonais, Juten Oda, a consacré nombre d'études décisives à cet ouvrage, qui ont abouti à deux volumes (texte et fac-similés) qui ont paru à Kyōto en 2010 ; il a établi que les fragments conservés relèvent de deux recensions différentes avec deux titres légèrement différents, la seconde constituant une révision de la première. Celle-ci était une traduction libre, et parfois une adaptation, d'un original chinois, un *sūtra* apocryphe dont il est fait mention pour la première fois en 730 et qui fut composé probablement au début du VIIIe siècle de n. è. Le texte chinois est parfaitement connu et il a fait l'objet de traductions, beaucoup plus fidèles que la version turque, en tibétain et en mongol. Il s'agit d'une compilation qui amalgame idées bouddhistes et taoïstes, y compris les principes du Yin et du Yang et les cinq éléments de la philosophie chinoise. Il est douteux qu'il ait été traduit ou adapté d'un texte sanskrit, même si les versions tibétaine et mongole réfèrent, essentiellement pour des raisons de prestige, à des titres en sanskrit. En tout cas, le texte abonde en termes techniques, qu'il serait presque impossible de comprendre sans le texte parallèle en chinois. Sans qu'il faille y voir un paradoxe, l'auteur du texte recommande de le copier et de le réciter à l'occasion de circonstances diverses de la vie ordinaire (fondation d'une maison, funérailles, mariage), car cette pratique chassera les calamités et assurera la prospérité des fidèles. On peut donc affirmer que l'usage des copies de ce texte à des fins apotropaïques relevait de la religion populaire. Comme toujours, la connaissance de ce texte a connu plusieurs étapes, sur la base des fragments conservés dans des collections différentes (Berlin, Londres, Saint-Pétersbourg, Kyoto et Beijing), depuis une première publication significative en 1915 par Tōru Haneda, qui se fondait sur les manuscrits de la collection Ōtani, conservés à Kyoto. Une étape importante fut l'édition d'un texte révisé et traduit en allemand par une équipe germano-turque, sur la base d'un rouleau de la collection de Londres, découvert par Sir Aurel Stein, qui contient 80 % (466 lignes) du texte, à quoi les éditeurs en ont ajouté les 26 premières à partir des fragments de Berlin[2].

[1] Raschmann (Simone-Christiane), *Baumwolle im türkischen Zentralasien: philologische und wirtschaftshistorische Untersuchungen anhand der vorislamischen uigurischen Texte*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 44), 1995.

[2] Bang (Willi), Gabain (Annemarie von), Rachmati Arat (Gabdul Rashid), *Türkische Turfantexte VI Das Buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 1934.

Les remarques préliminaires (p. 7-13) et la bibliographie (p. 220-223) donnent toutes les références aux travaux antérieurs. En dépit de l'existence de plusieurs colophons, il fallut attendre longtemps avant d'identifier le traducteur ouïgour. Cela fut obtenu grâce à la découverte en 1985 de fragments de *pothī* en ouïgour près de Čïqtïm, une oasis à l'est de Turfan sur la route venant de Qomul. Un de ces fragments consiste en une feuille de colophon, qui contient le nom d'un traducteur d'une œuvre dont on peut compléter le titre selon la seconde recension (II dans le classement de J. Oda). La publication en a été donnée par K. Barat, dans une traduction et avec les conseils du regretté James R. Hamilton. Ce traducteur s'appelle Šïngqo Šäli Tutung (Šıŋko Šäli Tutuŋ dans la transcription suivie par l'auteur), un natif de Bešbalïq, doté d'un nom bouddhique chinois[3]. Or, ce personnage est bien connu comme le traducteur d'autres œuvres monumentales du bouddhisme ouïgour, dont le *sūtra* « Éclat-lumineux d'Or » (*Altun yaruk sudur*, alias *Suvarṇaprabhā-sottama-sūtra*, relevant du Mahāyāna) et la biographie de Xuanzang. Son activité peut être située entre 923 et 950 environ. Les fragments les plus anciens, dont le rouleau de Londres, datent probablement du Xe siècle, donc de la période de floraison du bouddhisme ouïgour, tandis que les xylographies appartiennent à la période mongole (XIIIe-XIVe siècles). Mais la plupart des fragments ne peuvent pas, pour le moment, être datés avec exactitude dans cet intervalle.

L'essentiel du livre est constitué par le catalogue (p. 21-216) de 250 fragments du SYY de la collection de Berlin sous 220 numéros. Les sigles employés sont parfaitement expliqués. Les notices donnent la numérotation actuelle, les cotes de trouvaille, qui remontent aux expéditions de Turfan, ainsi que les références aux fragments déjà classés lors de l'édition de 1934 (sigles B et BV). La description matérielle est complète : couleur du papier, nombre de lignes, le cas échéant remarques sur la réglure et le trou d'enfilage, mesures d'ensemble, intervalle entre les lignes, largeur des marges, etc. Les fragments relèvent de différents formats : rouleaux, feuilles pliées en cahier ou en accordéon, feuilles oblongues du format *pothī* ou *pustaka* (selon le modèle indien) ; ils sont manuscrits ou imprimés au moyen de planchettes de bois (xylographies). Un seul rouleau est enluminé (n° 189). L'auteur a opéré de nouveaux raccords ou rapprochements de fragments, qui s'ajoutent à ceux dus à J. Oda. Certains sont illustrés par des photographies (en noir et blanc) publiées dans le texte. Le rattachement aux différentes recensions est fourni, ainsi que les textes parallèles. Sont citées, en principe en transcription, les première et dernière lignes du recto et du verso, sinon d'autres lignes quand le fragment est mutilé. La plupart des fragments (209 sur 220) sont localisés dans l'ouvrage. Quelques-uns appartiennent à des colophons ou des commentaires. Enfin, le livre fournit les concordances des différentes numérotations ainsi qu'une liste classée par type de format (p. 227-261). Ce volume ne laisse rien à désirer, selon les normes suivies par cette série.

Le présent ouvrage comporte une originalité par rapport aux volumes précédents de ce catalogue : une analyse du papier de 62 fragments de manuscrits et de xylographies du SYY par Anna-Grethe Rischel, conservateur du Musée national du Danemark et directrice de la section consacrée aux supports tels que papier, tissu, peau et cuir ; elle a travaillé depuis 1994 dans le cadre de l'International Dunhuang Project (basé à la British Library et associant plusieurs bibliothèques qui conservent des manuscrits provenant d'Asie

[3] Barat (Kahar), « Šingko Šäli Tutung traducteur du Säkiz Yükmäk Yaruq Nom ? », *Journal asiatique* 278, 1990, p. 155-164.

centrale), en premier lieu sur les manuscrits chinois. Les méthodes et les résultats de cette analyse sont présentés dans un appendice très substantiel (p. 265-311). L'étude a porté sur une sélection des fragments du SYY, qui étaient facilement manipulables, parce qu'ils n'étaient pas rangés entre plaques de verre dans la collection de Turfan. L'analyse minutieuse de A.-Gr. Rischel a recours exclusivement à l'observation macroscopique et microscopique, par la combinaison de différents microscopes. La description de chaque fragment donne les résultats de l'analyse macroscopique (observation extérieure du papier) et de l'analyse microscopique : structure, distribution et orientation des fibres, identification des végétaux qui ont fourni ces fibres. La description est accompagnée d'un choix significatif de clichés photographiques (12 figures), qui parleront aux spécialistes. On peut néanmoins regretter que ces clichés soient reproduits en noir et blanc et non pas en couleur, probablement pour des raisons d'économie. L'intérêt premier de cette étude est de contribuer à la connaissance de la technique de fabrication du papier dans la région de Turfan à l'époque ouïgoure. Un des résultats est la démonstration de l'existence simultanée de deux moyens de production du papier, soit à partir de fibres de tissus recyclés ou de fibres nouvelles issues directement des plantes et traitées par macération ; cette dernière méthode était employée en Chine depuis le V[e] siècle de n. è., mais elle n'a pas remplacé complètement la méthode précédente. En dehors de cet intérêt purement technique, il sera évidemment intéressant, après avoir travaillé sur d'autres échantillons, de croiser ces résultats avec d'autres données : datation de la copie, paléographie, origine des manuscrits. Il va de soi que la différence de qualité et de coût du papier reflète les choix et la richesse relative des commanditaires, ainsi que l'existence de sources d'approvisionnement. Les recherches sur les papiers des manuscrits chinois provenant de Dunhuang sont beaucoup plus avancées et il est souhaitable que des investigations identiques soient menées sur les manuscrits, rédigés dans d'autres langues, provenant de la région de Turfan et d'autres sites bouddhiques du bassin du Tarim.

Pour conclure, ce volume est une pièce supplémentaire à un travail de longue haleine, qui se poursuit à un rythme soutenu, ce pour quoi il faut féliciter encore l'auteur et ses collaborateurs.

Georges-Jean Pinault

Isabelle Charleux, Grégory Delaplace, Roberte Hamayon, Scott Pearce dir., *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission, and the Sacred*, Bellingham, Western Washington University, 2010, xvi + 430 p., 20 fig.

D'emblée l'introduction signée I. Charleux, G. Delaplace et R. Hamayon défend à la fois la méthode et la thèse de ce livre. On peut en tirer une lecture polémiste en deux temps, malgré le ton mesuré de ces quelques trente pages. Un : l'approche doit être multidisciplinaire et non exclusiviste – c'est-à-dire aussi loin d'un orientalisme certes érudit mais décati, enlisé dans les idées du XIX[e] siècle, que d'une anthropologie peu ou mal documentée, soumise aux vogues rhétoriques –, et associer, par exemple, la lecture de sources à l'enquête de terrain, les concepts vernaculaires aux catégories des sciences

sociales, y compris l'esthétique (Louis Marin se glisse ici en figure tutélaire). Salutaire, enfin, sera le recours fréquent au comparatisme. Deux : comme dans bien d'autres sociétés, le pouvoir en Asie intérieure ne saurait se passer de sa propre représentation. Autrement dit, l'exercice et l'existence même du pouvoir dépendent de régimes de représentation qui sont autant de techniques politiques. Il s'agit implicitement de dépasser des analyses réductrices, hélas encore prégnantes en études centrasiatiques : succession dynastique, rivalités de groupes, instrumentalisation du religieux, ou bien son hypertrophie, etc. Tous scénarios qui noient dans la fureur des événements le cours subtil des constructions sociales et idéologiques.

Le présent compte rendu tâche, par conséquent, d'expliciter en quelques mots ces deux dimensions pour chaque contribution. Seul le premier volume est ici traité, le second fera l'objet d'une recension dans un prochain numéro de *Turcica*.

Feu Denis Sinor décrit de façon synthétique l'exercice du pouvoir politique dans l'Asie intérieure médiévale en insistant sur les réalités de l'acquisition du pouvoir suprême. Surnaturelle mais aussi collégiale et diachronique, il existe une forme d'élection du souverain confirmée par un rituel d'intronisation qui ne procure l'absoluité qu'à titre provisoire. C'est un usage moins politologique qu'anthropologique des sources médiévales qui incite Denise Aigle à présenter l'ascension de Sultan Baybars au XIIIe siècle comme un sujet narratif populaire où le pouvoir n'est plus que représentation religieuse contre la peur panique de l'infidèle mongol. Christopher Atwood propose une lecture paradoxale des rituels d'État yuan et ilkhanide : plutôt qu'une conversion pure et simple au confucianisme ou à l'islam, ils signalent une réinterprétation confucéenne ou islamique des pratiques mongoles – sorte de réinvention de la tradition avant l'heure. Le cas mongol, sous la plume de Tatiana Skrynnikova, s'éclaire d'une onomastique animale dont la fonction serait de détailler en termes militaires et politiques la généalogie gengiskhanide. Françoise Aubin rouvre le dossier des sceaux officiels, dont le rôle fut si important dans l'histoire chinoise, pour en préciser les significations tant politiques que symboliques lors de leur passage dans le monde mongol. Le sceau peut représenter l'autorité, légitimer le pouvoir, symboliser le territoire, procurer la sacralité. L'imagerie du pouvoir – ici à la fois esthétique et religieuse – est aussi le sujet de I. Charleux lorsqu'elle examine à travers le temps les portraits des souverains mongols. Objets d'art et de culte, les figures impériales à deux ou trois dimensions, monumentales ou minimales, érigent Gengis Khan en divinité bouddhique et ses successeurs en saints héros, selon des codes graphiques définis. Nicola Di Cosmo aborde le problème du nom et de la titulature de Nurhaci – fondateur de la dynastie Qing – à travers lequel l'historien, conscient des mythes hagiographiques mais en quête de phénomènes politiques sous-jacents, découvre la naissance précoce d'un concept de souveraineté impériale, non plus seulement une édification *a posteriori*. Étymologie et surtout terminologie du pouvoir permettent à Sergei Dmitriev de repenser la notion de *sülde*, ou charisme politico-religieux attribué à Gengis Khan, moins en direction d'une origine animiste, selon la thèse classique, que dans les traditions cynégétiques médiévales d'Asie intérieure. À l'aide de données archéologiques interprétées à la lumière de l'anthropologie sociale, Nikolai Kradin s'efforce de montrer que les empires nomades des Xiongnu et des Xianbei possédaient une structure sociopolitique nettement hiérarchisée mais traversée de forces centrifuges. Dans un tout autre domaine, François de Polignac déduit de la mention coranique d'Alexandre associée à celle du prophète Khidr une représentation du pouvoir non pas tant antinomique (conquérant et prophète, pouvoir temporel

et spirituel) que complémentaire (prophète initiateur du conquérant, pouvoir temporel à caractère spirituel). Tseveliin Shagdarsürüng revient brièvement sur la notion de *Pax Mongolica* pour en montrer l'ancienneté comme la continuité dans l'histoire. Le dernier chapitre de l'ouvrage a été rédigé par David Sneath qui propose un réexamen tant historiographique qu'anthropologique de l'État nomade en Asie intérieure, ceci à la suite de son ouvrage consacré à ce sujet et publié en 2007. L'enjeu est ni plus ni moins de démolir le concept de tribu dans l'analyse des sociétés centrasiatiques, puis de lui substituer la notion d'État à condition de redéfinir ce dernier non comme une entité centrale de longue durée, mais comme une construction politique, en particulier de lignages aristocratiques.

Alexandre Papas

Anthony Luttrell, Elisabeth A. Zachariadou, *Sources for Turkish History in the Hospitallers' Rhodian Archive 1389-1422*, Athènes, National Hellenic Research Foundation Institute for Byzantine Research (coll. *Sources* 14), 2008, 176 p.

L'édition de sources hospitalières concernant l'histoire turque à la fin du XIVe et au début du XVe siècle est ici présentée et commentée par A. Luttrell et E. A. Zachariadou : le premier est l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire des chevaliers de Rhodes auxquels il a consacré une œuvre magistrale. On citera ici seulement ses récentes *Studies on the Hospitallers after 1306*[1]. E. A. Zachariadou, quant à elle, publie depuis de nombreuses années de minutieuses et savantes études concernant la période formative de l'État ottoman aux XIVe-XVe siècles. Retenons, parmi ses nombreux ouvrages et articles de référence, son recueil publié en 2007[2].

L'époque reflétée dans les documents hospitaliers édités ici couvre le règne de Bayezid Ier « la Foudre », le temps de l'interrègne après la bataille d'Ankara (1402) jusqu'au rétablissement de l'unité ottomane sous Mehmed Ier et à l'avènement de Murad II. La justification des limites chronologiques de cet ouvrage est expliquée p. 28-29 : « *While the year 1389 constitutes an obvious starting point, because it was the moment at which the Ottomans' advance into coastal Anatolia first brought them into direct confrontation with the Hospitallers at Smyrna, 1422 is a convenient closing date, not only because, while the Master's register for 1421/22 (Malta, 346) contains four relevant texts, the next surviving register is for 1427/28. The Sultan Mehemmed I and the Hospitaller Master Fr. Philibert de Naillac both died in 1421.* »

Les documents sur cette période analysés par les auteurs se répartissent de la manière suivante : après une bibliographie fournie (p. 13-18) suit une introduction avec présentation des sources polyglottes (p. 21-29), puis une « *Presentation of the Materials* » (p. 29-32).

[1] Luttrell (Anthony), *Studies on the Hospitallers after 1306: Rhodes and the West*, Aldershot, Ashgate Variorum (coll. *Variorum collected studies series*), 2007.

[2] Zachariadou (Elizabeth A.), *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans*, Aldershot, Ashgate Variorum (coll. *Collected studies series*), 2007.

Le déroulement chronologique de l'histoire de cette époque adopte l'ordre suivant : 1/ « Rhodes et les Turcs avant 1389 » (p. 35-38) ; 2/ « Les ligues chrétiennes contre les Turcs après 1389 » (p. 39-41) ; 3/ « La défense de Smyrne jusqu'en 1402 » (p. 41-44) ; 4/ « Les Hospitaliers et la campagne de Nicopolis en 1396 » (p. 45-49) ; 5/ « Les interventions des Hospitaliers en Morée avant 1402 » (p. 49-51) ; 6/ « La prise de Smyrne par Tamerlan en 1402 » (p. 51-56) ; 7/ « La diversion chypriote : 1403 » (p. 56-60) ; 8/ « L'occupation de Galaxidi par les Hospitaliers : 1402-1404 » (p. 60-63) ; 9/ « Les Hospitaliers et la Grèce continentale après 1403 » (p. 63-68) ; 10/ « Le château de l'Hôpital à Bodrum : 1407-1422 » (p. 68-72) ; 11/ « L'Hôpital, les émirats anatoliens et les Ottomans : 1407-1422 » (p. 72-81) ; 12/ « Pirates et corsaires : 1389-1422 » (p. 81-86) ; 13/ « Politique des Hospitaliers : 1389-1422 » (p. 86-90).

Suit une description du contenu des documents, accompagnée d'un commentaire historique et bibliographique par les deux auteurs (p. 93-124). Vient ensuite une sélection des textes latins (p. 125-163). Une carte de la mer Égée et de la Méditerranée orientale, ainsi qu'un index, closent l'ouvrage (p. 165-176).

L'intérêt majeur des documents réside dans l'utile apport d'informations vues du point de vue hospitalier sur les événements mouvementés de l'histoire des émirats, de l'État ottoman en croissance puis en crise, ainsi que sur les relations turco-latines dans l'archipel de Dodécanèse, en Anatolie, en Morée et en Grèce continentale. Ce travail confirme plusieurs points abordés dans l'étude très fouillée de D. Kastritsis, *The Sons of Bayezid*, Leyde, Brill, 2007, sur la période 1402-1413 (voir mon compte rendu dans *Turcica* 43, 2011, p. 575-577).

Au fil de la lecture, apparaît clairement l'action diplomatique et stratégique vis-à-vis des Turcs d'habiles cadres de l'Ordre comme Raymond de Lescure (doc. 21) ou Domenico de Alamania, qui déploie ses activités entre 1389 et 1403 depuis Corinthe et la Morée (p. 38, p. 55, p. 64) jusqu'à Chio, Samos et Altoluogo (doc. 13). Ces politiques avisés savent jouer des divisions musulmanes pour sauvegarder le plus longtemps possible les positions hospitalières à Smyrne, à Corinthe et dans le reste de la Morée ou à Bodrum. Lorsque le maintien de l'Ordre dans ses possessions avancées devient difficile, ils savent évacuer les places intenables dans les moins mauvaises conditions : rétrocession de Corinthe et Kalavryta aux Byzantins (p. 64) et même peut-être évacuation de Smyrne après accord avec Tamerlan (*ad pacta*, p. 53). Deux exemples d'alliance de l'Hôpital avec les Ottomans montrent la souple stratégie des Chevaliers : entre décembre 1402 et février 1403, l'Ordre passe un traité avec Süleyman fils aîné du vaincu d'Ankara (p. 54).

Le document 48 (avr. 1415) évoque, quant à lui, l'alliance de l'Hôpital (sans engagement trop concret d'ailleurs) avec Mehmed Ier qui tente de réunifier l'État ottoman contre le turbulent Djuneyd de Smyrne, facteur de graves troubles séparatistes en Ionie dans les années 1411-1415. On peut signaler en passant que, contrairement aux chroniques ottomanes et à l'historien byzantin Doukas, aucun des documents publiés ici, datés de cette dernière période (doc. 30-50) qui correspond à la présence de Djuneyd à Smyrne, n'évoque les troubles anti-ottomans causés par les montagnards de la presqu'île de Karaburun en face de Chio, zone pourtant au cœur des préoccupations stratégiques de l'Ordre. On sait en effet d'après Doukas que les gens de Karaburun étaient partisans de Djuneyd et qu'ils provoquèrent une grave révolte contre Mehmed Ier en 1416.

Un autre document confirme l'alliance avec l'Ordre du même Mehmed Ier, lequel recherchant toujours des alliés puissants dans son projet de réunification de l'État ottoman,

avait permis la construction du château Saint-Pierre à Bodrum, consigné pour la première fois dans les archives de Malte, par un rapport de 1408 (doc. 23).

L'affirmation (p. 85) selon laquelle les monastères du mont Athos étaient dans les années 1413 sous la protection des sultans semble contredite par le voyageur Pero Tafur qui signale une attaque de Mehmed Ier contre la Sainte-Montagne[1].

Rappelons brièvement, pour l'avoir déjà signalée à plusieurs reprises, la possible confusion entre Zetounion-Lamia dans la région des Thermopyles et Zetounion de Macédoine, près du fleuve Strymon (p. 64 et n. 166) ; il faut préciser que Doukas dans son *Histoire* ne parle que de Zetounion du Strymon, place probablement importante au XVe siècle car elle est aussi signalée par un médecin juif qui, allant de Véria de Macédoine à Constantinople, fit étape à *Zeitun*[2]. Il ne faut pas confondre non plus Ochrid de Macédoine et Achridôs près d'Edirne, ce que semblent faire les auteurs (p. 74) à propos du lieu d'exil de Djuneyd, qui est bien Achridôs et non Ochrid, Doukas (éd. Bonn, p. 96-97) étant clair à ce sujet en situant Achridôs en Thrace.

On voit donc tout l'intérêt des documents publiés par A. Luttrell et E. A. Zachariadou, qui éclairent bien des points de la période de l'interrègne ottoman du début du XVe siècle. On ne peut qu'espérer que l'exemple des auteurs soit suivi par d'autres chercheurs qui continueront à exploiter les riches fonds des archives de Malte.

Michel Balivet

Rossitsa Gradeva, *War and Peace in Rumeli: 15th to beginning of 19th Century*, Istanbul, Isis Press (coll. *Analecta isisiana* 100), 2008, 332 p.

L'ouvrage regroupe dix des articles de l'auteur publiés entre 1999 et 2007. Ces textes représentent sans doute plus de dix ans de travail minutieux de cette historienne spécialiste et grande connaisseuse des sources locales ottomanes – surtout les registres des cadis – de la province de Rumeli (regroupant les territoires européens de l'Empire jusqu'au XVIe siècle puis subdivisée entre plusieurs provinces) avec une attention particulière portée aux territoires correspondant au nord de la Bulgarie actuelle. La réunion de ces articles apporte aux études ottomanes un ouvrage très cohérent et précieux pour l'étude de cette région frontalière du XVe au XIXe siècle.

Ainsi que son titre l'indique, l'ouvrage de R. G. propose une histoire de la région reflétant l'imbrication intime des états de guerre et de paix, comme ce fut le cas d'ailleurs tout au long du XVIIe siècle pour ses habitants. Les articles sont regroupés dans trois parties : une première, intitulée « La frontière du Danube », réunit deux études sur les rapports de pouvoir et notamment le rôle des notables (*ayân*) dans cette région d'une part

[1] Tafur (Pero), *Travels and Adventures (1435-1439)*, trad. et éd. Malcolm Letts, Londres, Harper, 1926, p. 93.

[2] Cf. Attias (Jean-Christophe), *Le Commentaire biblique : Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris, Cerf, 1991, p. 13.

et un article sur l'histoire de la navigation sur le Danube de l'autre ; une deuxième partie regroupe des études sur « La justice et l'administration ottomanes » ; la dernière porte sur « La vie quotidienne » des habitants de la province de Rumeli.

Dans la première partie, qui porte sur les rapports de pouvoir dans la région, l'étude sur Osman Pasvantoğlu de Vidin, important notable de cette ville qui déclara son indépendance contre le pouvoir ottoman, non sans quelques résistances (la ville de Vidin fut assiégée pas moins de trois fois par les forces ottomanes), l'auteur nous livre une fine analyse des fondements du pouvoir de Pasvantoğlu. Dans cette partie, mise à part l'étude des conflits armés entre notables rivaux et le pouvoir ottoman, les réseaux relationnels du notable sont également analysés et R. G. arrive ainsi à montrer comment, au delà de la possession d'une fortune de départ et des attaches avec le corps des janissaires et l'ordre *bektachi*, Pasvantoğlu arrive à consolider son pouvoir par de fines alliances nouées avec le clergé orthodoxe, mais également avec les représentants des pouvoirs occidentaux, notamment français. Par ailleurs, c'est toute la politique « protectrice » qu'il appliqua envers les habitants de sa région en les protégeant contre les impôts excessifs (les nouveaux impôts du *nizam-ı cedid*) qui fut sans doute à l'origine de son succès. Cette analyse est complétée par une étude des relations et affinités que Pasvantoğlu aurait pu avoir avec les mouvements nationalistes naissants dans les Balkans et notamment avec une figure aussi emblématique du mouvement indépendantiste grec que Rhigas Velestinlis.

L'ascension au pouvoir presqu'autonome de certains notables provinciaux ottomans au cours du XVIIIe siècle est un thème qui a fait couler sans doute beaucoup d'encre dans les études ottomanes. Les parallèles et comparaisons que fait l'auteur entre le personnage de Pasvantoğlu et les autres notables comparables des Balkans, ainsi que Tepedenli Ali de Ioannina, donnent de l'épaisseur à son étude. Une comparaison avec les modalités d'ascension au pouvoir des notabilités anatoliennes aurait pu, à notre sens, enrichir cette analyse davantage[3]. C'est l'étude sur le Danube qui clôt cette première partie sur l'analyse du politique et des rapports conflictuels et belliqueux entre les différents pouvoirs. La navigation sur le Danube ainsi que sa fonction frontalière et fédératrice en même temps constituent en quelque sorte le fil rouge de cette partie.

La deuxième partie de l'ouvrage, qui regroupe les articles sur le fonctionnement de l'office du cadi, témoigne de la grande connaissance qu'a R. G. des registres des cadis. Le premier article de cette partie constitue une synthèse concise du travail des cadis locaux et des types d'actes qu'ils produisaient au XVIIe siècle. Les registres des cadis ont été amplement utilisés pour l'histoire sociale dans les études ottomanes, pourtant plusieurs aspects concernant les conditions et finalités de la production de ces actes restent encore dans l'ombre, même pour les historiens qui les exploitent. À cet égard, la synthèse que l'auteur nous en livre ici reste tout-à-fait d'actualité et pertinente. Les quelques conclusions que R. G. signale modestement, restent à être prises en compte par les chercheurs. Notamment son constat sur les *şuhud-ul hal* (témoins d'instance) qui contrairement à ce

[3] Nagata (Yuzo), *Muhsin-zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1982 ; ou Canbakal (Hülya), *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntāb in the 17th Century*, Leyde, Brill, 2007.

que l'on peut noter dans les provinces arabes, n'étaient pas obligatoirement des professionnels (p. 146-147). De même, l'importance que l'auteur accorde, à juste titre, à la figure du gouverneur (*vali*) dans le champ de la justice est aussi un thème qui mérite que l'on s'y attarde (p. 149). Ceci dit, son argumentation concernant l'utilisation des *fetva* au cours des auditions mériterait d'être approfondie, car plus que celle de « preuves » (p. 125, p. 129) les *fetva* avaient probablement comme fonction de légitimer les arguments mis en avant par rapport à la *chéria*.

Le second article de cette partie constitue, à notre sens, un apport majeur aux études sur la justice ottomane. C'est dans cette partie que R. G. mène le plus loin son analyse quant à l'interaction des cadis de différents grades et à celle des gouverneurs avec les cadis. Elle souligne l'importance des auditions qui avaient eu lieu dans les assemblées des gouverneurs (*divan-ı eyalet*) (p. 162-163) et le pouvoir exécutif de ces derniers (p. 161). C'est une étude sur les non-musulmans et leurs droits quant à la construction et restauration des lieux de culte qui clôt cette partie. Cette étude est également novatrice, car l'auteur apporte des arguments nouveaux au débat en soulignant l'importance des différences des contextes propres à chaque localité. On peut néanmoins regretter quelques maladresses de l'édition quant à la présentation de l'ouvrage. Il est dommage par exemple que les extraits des documents (registres des cadis) soient parfois mis en vrac, les uns après les autres, rendant leur lecture quelque peu difficile (p. 108-148). Comme cela arrive souvent dans les ouvrages en anglais, les équivalents des termes spécifiques ne sont pas donnés en ottoman tels qu'ils apparaissent dans la documentation, ce qui peut rendre l'usage de l'ouvrage difficile pour les spécialistes (ainsi, *vasî* pour « *guardian* » ou *nafaka* pour « *allocation* », p. 122).

L'ouvrage s'achève avec une partie sur la vie quotidienne des habitants de Rumeli. R. G. y fait preuve de sa capacité à « marier » les différents types de sources d'archives (registres de cadis, documents du pouvoir central et écrits locaux). Mis à part la première étude sur « le portrait des riches » de cette région, l'auteur se concentre sur l'étude de la vie des gens ordinaires. Cet effort est particulièrement à saluer, notamment concernant ses analyses de la circulation des objets européens ou bien du commerce villageois dans la région. La consommation et l'acquisition d'objets européens étaient étudiées jusqu'à présent plutôt comme un domaine réservé aux élites du XIXe siècle et vues comme un signe de modernisation-européanisation. R. G. inverse cette donne en montrant l'importance de l'acquisition de ces objets par des populations de conditions plus modestes et ceci à partir du XVIIe siècle. De la même manière, dans son étude sur le commerce villageois, elle montre l'importance d'une population jusqu'à présent peu étudiée dans le contexte d'échanges de ce type, notamment les paysans. Le dernier article est consacré à l'étude des tremblements de terre dans la région. C'est en mettant en valeur une source peu connue, les *pripiska* (notes marginales portées sur les manuscrits et livres en bulgare) que l'auteur apporte un point de vue local et inhabituel sur ce sujet capital pour l'étude de la société ottomane.

C'est donc non seulement une histoire locale qu'apporte aux études ottomanes l'ouvrage de R. G., mais également un travail qui, par la connaissance approfondie d'une région, contribue à plus d'un des thèmes de recherche fondamentaux dans l'histoire ottomane.

Işık Tamdoğan

Robert Dankoff, Nuran Tezcan, *Evliyâ Çelebi'nin Nil Haritası: "Dürr-i bi-misîl în ahbâr-ı Nîl"*, Istanbul, Yapı Kredi yayınları, 2011, 144 p., 16 facs. de cartes.

L'ouvrage que nous proposent R. Dankoff et N. Tezcan est consacré à un document exceptionnel : une carte du Nil du XVII[e] siècle conservée à la Bibliothèque vaticane sous la cote Vat. Turc. 73. Une brève présentation en avait été faite en 1949 par Ettore Rossi, qui avait dès ce moment fait un rapprochement avec le voyage accompli vers les sources du Nil par Evliyâ Çelebi en 1672-1673. Forts des progrès réalisés depuis – notamment grâce à eux – dans la connaissance de l'œuvre d'Evliyâ Çelebi, les auteurs ont repris systématiquement le dossier. Leur livre est donc à la fois la publication de cette carte et une étude liminaire visant à déterminer ses liens avec Evliyâ et son *Seyâḥatnâme*.

L'introduction au document (p. 9-46) est divisée en dix chapitres de longueurs inégales reprenant les points principaux. La carte elle-même est d'abord présentée. De 543 cm de long et 45 cm de large au nord et 88 cm au sud, elle indique 475 sites avec souvent un symbole dessiné (fort ou montagne) et quelques lignes de commentaire ou de description. Pour simplifier l'étude, les auteurs ont réparti ces items en 20 zones géographiques. Le chapitre suivant revient sur la cartographie du Nil : pour le sud, la carte se fonde sur une tradition remontant à el-H̲[v]arezmî (IX[e] siècle), mais ensuite elle s'appuie apparemment sur les informations recueillies par Evliyâ lors de son voyage au pays des Foundj (Soudan). Quant aux territoires ottomans, si la cartographie ottomane et européenne n'était pas étrangère à Evliyâ, on ignore dans quelle mesure il en a fait usage. Le chapitre suivant pose alors plus précisément la question de l'auteur de la carte et de sa date de réalisation. La critique interne amène à juger celle-ci postérieure au voyage d'Evliyâ, mais aussi à 1585, par ailleurs date approximative probable de son décès. Elle n'est en tout cas pas de sa main comme le montrent de menues divergences avec le texte du récit de voyage et un certain nombre d'erreurs de graphie. Mais les parallélismes sont si nombreux, tant dans les informations fournies que dans le vocabulaire (sans compter l'ajout à la carte de localités visitées lors de précédents voyages), que l'on peut estimer que le cartographe avait un lien avec Evliyâ. Les chapitres suivants viennent conforter ces assertions : on nous rappelle l'intérêt d'Evliyâ pour les cartes et sa pratique du dessin ; son intention proclamée de dresser une carte (*eşkâllerin yazmaḳ*) et son vœu de voir les sources du Nil, qui l'amène à pénétrer dans des pays dangereux contre les avis reçus ; sa conscience d'avoir apporté des éléments nouveaux aux connaissances géographiques de son temps. Suivent un résumé du voyage d'Evliyâ, puis un chapitre sur les particularités des régions telles qu'elles apparaissent sur la carte. Les auteurs soulignent que les mêmes lieux ne se retrouvent pas toujours sur la carte et dans le récit de voyage, ce qu'ils expliquent par des compositions différentes, la carte ignorant des localités au sud des pays réellement parcourus ou se bornant au cours principal du fleuve. Le chapitre 8 reprend du reste plus systématiquement la question des parallélismes et des divergences. Au total, quand la carte correspond à l'itinéraire d'Evliyâ et à ce qu'il a vu, il apparaît que les commentaires et notes résument le texte du récit de voyage, avec par endroits des différences souvent dues à des confusions. Le cartographe propose aussi ici ou là de mauvaises graphies pour les noms, utilise des mots qui ne sont pas du vocabulaire d'Evliyâ. Ce n'en sont pas moins les concordances qui frappent, dans le choix des sujets traités (chapitre 9) ou dans le style et les méthodes de description (chapitre 10).

La conclusion des auteurs est que la très grande proximité de la carte et du récit de voyage, mais en même temps la nature des divergences constatées amènent à supposer qu'Evliyâ, sur ses vieux jours, fut à l'origine de la carte ; qu'il en dressa les grandes lignes, mais chargea un collaborateur de la réaliser, sous sa dictée ou à partir de notes écrites. Sans doute perdit-il le contrôle de la réalisation du document ou, plus simplement, n'eut-il pas le temps d'y apporter compléments et corrections comme il le fit dans les premiers volumes de son récit de voyage. En somme, la carte et le *Seyaḥâtnâme*, tout en étant très proches, constituent des ouvrages indépendants l'un de l'autre, réalisés dans des buts différents, mais conçus par le même esprit et reflétant les mêmes approches intellectuelles. Il s'agit donc bien, comme le proclame le titre du livre de la « carte du Nil d'Evliyâ Çelebi ». À l'issue de la démonstration, même en l'absence d'une preuve définitive, le lecteur est convaincu du bien fondé de cette attribution.

Le reste du volume, après deux pages de bibliographie, est consacré à l'édition de la carte, en reprenant une par une les 20 zones géographiques définies. Chaque item est transcrit (nom du lieu, commentaire, présence d'un croquis indiquant une fortification ou une montagne) avec en regard le passage correspondant du *Seyâḥatnâme*. Ces transcriptions sont accompagnées du fac-similé des zones concernées, sur lequel des numéros ont été portés pour permettre une facile navigation du texte aux photos. Un dépliant en annexe fournit un fac-similé en couleur de la carte dans son ensemble.

Le volume s'achève par une liste des noms de lieu des zones A à N, puis par deux index topographiques en turc et en arabe (transcrit en caractères latins).

C'est donc un livre important que nous livrent les auteurs, fruit d'un travail considérable mené avec minutie et rigueur, dont il faut leur savoir le plus grand gré.

Nicolas Vatin

Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: an Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Studies in Environment and History*), 2011, xxxi + 347 p.

L'auteur semble avoir écrit dans l'enthousiasme un livre, fruit de sa thèse doctorale, qu'il présente comme la première entreprise d'histoire environnementale de l'Égypte ottomane. Il y défend avec hardiesse une thèse visant rien moins que la compréhension de la politique impériale, et l'on peut gager qu'il sera beaucoup lu et souvent cité.

L'ouvrage porte sur les rapports entre les autorités ottomanes, les villageois et les fermiers de l'impôt (*multazim*), à propos de la gestion des ressources naturelles : produits agricoles, bois et réseau hydraulique. Il couvre la seconde moitié de l'époque ottomane, des dernières décennies du XVIIe aux deux premières du XIXe siècle. La majorité des exemples et des cas étudiés, mais non tous, concernent la Basse Égypte. Le choix d'avoir fait débuter l'étude autour de 1680 n'est pas autrement justifié ; il s'explique par la plus grande abondance des sources privilégiées, les registres des tribunaux provinciaux, à partir de cette date. Considérer un « long XVIIIe siècle » permet surtout de donner de la profondeur chronologique à l'inflexion majeure que discerne A. M. dans la deuxième décennie du règne de Mehmet Ali (gouverneur de 1805 à 1848).

La thèse de l'auteur oppose un avant et un après. *Avant* le début du XIXe siècle, les autorités d'Istanbul et du Caire s'appuyaient, dans un « *coordinated localism* » (p. 33), sur le savoir et l'expérience accumulés par les paysans eux-mêmes pour maintenir en état le réseau hydraulique (chap. 1), fluidifier les communications à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, assurer les exportations de grains et de café vers Istanbul et les autres centres urbains de l'Empire (chap. 2) et, en retour, faciliter les importations en Égypte du bois dont elle manquait cruellement (chap. 3). La gestion de la main-d'œuvre nécessaire à l'entretien et aux réparations du réseau hydraulique était elle-même prise en charge à l'échelle locale, même lorsqu'il fallait réunir d'importantes masses humaines (chap. 4). *Après* les années 1820, cet heureux équilibre entre le local et le central, où les acteurs locaux avaient le plus souvent le dernier mot, cède la place à un ordre centralisé, qui réduit les individus à des chiffres et leur dénie tout savoir propre. A. M. éclaire ces transformations dans la gestion de la main-d'œuvre (chap. 4), l'instrumentalisation de la quarantaine (chap. 5), enfin la transformation d'échelle radicale des politiques hydrauliques avec le creusement du canal Mahmoudieh, du Nil à Alexandrie (chap. 6). Ce « passage de l'Empire à l'État » (p. 35) s'effectua de manière violente et conduisit à la création d'un État égyptien à la fois despotique (p. 36) et colonial (p. 168-169).

La thèse, exposée dès le début puis à la fin de la longue introduction (p. 1-4 et p. 34-37), nourrit toute la structure du livre, jusqu'aux pages conclusives où l'inspiration politique jusque-là sous-jacente est portée au premier plan (p. 294-296). L'auteur revient fréquemment à ses idées forces, qui s'épanouissent en formules frappantes, notamment dans les titres des sous-parties (« *Communities of Water* », p. 46 ; « *Irrigation as Protest* », p. 74), parfois obscures (« *Caloric Connections* », p. 88 ; « *Moving the Forest* », p. 149). Cependant la clarté reste la grande qualité d'un ouvrage passionnément argumenté. Il s'appuie sur une bibliographie étendue et une masse documentaire impressionnante. Les thèmes abordés ou parfois seulement effleurés font l'objet, dans des notes infrapaginales très – trop – copieuses, de longues énumérations bibliographiques. Si leur qualité est inégale, certaines constitueront un outil de travail utile, tant pour l'historien de l'Égypte que pour celui de l'Empire ottoman (ex. p. 25, n. 47, sur les Maghrébins au Caire). Elles feront découvrir à la plupart des lecteurs la production historiographique égyptienne récente, à laquelle A. M. rend justice.

À la fois arabisant et turquisant, l'auteur a pu consulter les archives d'Istanbul comme du Caire, et parmi ces dernières, lu aussi bien les textes en arabe qu'en turc. Compte tenu du sujet qu'il s'était choisi, il a dû élargir sans cesse son corpus à la recherche d'informations nécessairement éparses dans les registres des tribunaux (*siğill*), surtout d'al-Manṣūra, de Rosette et de la Buḥayra (chef-lieu : Damanhūr), mais aussi dans les registres financiers du *rūznāma* au Caire, dans plusieurs séries de registres au Başbakanlık et des documents du musée de Topkapı. Il est le premier historien à utiliser de manière extensive les copies de firmans en turc (ou en arabe) qui étaient consignées dans les *siğill*. Souvent il se contente de renvoyer à un ou plusieurs documents qui illustrent l'idée générale, sans autre précision. Ses meilleures pages sont celles où il analyse des documents éclairants, dont il rend la substance dans un style vivant ; certains sont regroupés dans des ensembles documentaires cohérents, ainsi les p. 103-113 sur les expéditions de grains et de café des ports d'Égypte à destination d'Istanbul, dont les informations, fruits d'une collecte patiente, sont condensées en six tableaux, et les références complètes données en annexe, p. 297-304. Son enthousiasme à présenter de beaux documents s'épanche encore dans quelques très

longues notes infrapaginales, par exemple p. 55, n. 45, étude des plaintes à propos de la culture du riz effectuée par un *multazim* de la Daqahliyya. Le chapitre 6 apporte des éléments nouveaux au dossier bien connu des travaux hydrauliques dans le nord-ouest du Delta[1], en croisant deux sources inédites : les registres du tribunal de Damanhūr et les archives du Başbakanlık (série Hatt-ı hümayun), pour éclairer les travaux de maintenance de la digue d'Abūqīr au XVIIIe siècle, puis les premiers travaux sur le canal d'Alexandrie, futur Mahmoudieh, conduits en 1817-1818 par des ingénieurs ottomans avant que Mehmet Ali ne confie le chantier à Pascal Coste. A. M. publie et commente en particulier une carte en ottoman du canal et des régions de Rosette et Alexandrie, annexée à un long rapport à la fois historique et technique, de novembre 1817, dont il souligne à juste titre l'importance (p. 264 et n. 56-57) et qui mériterait d'être publié intégralement[2]. Espérons que les découvertes qu'il a faites dans cet océan d'archives susciteront des vocations. Certains passages sont tout à fait neufs, en particulier le chapitre 3 sur les besoins de bois en Égypte et son importation depuis les provinces centrales, et le chapitre 4 sur l'organisation du travail sur le réseau hydraulique[3].

Des erreurs factuelles ternissent un ouvrage qui aimerait flirter avec la *world history*. L'Égypte a été conquise non par Soliman le Magnifique (p. 5), mais par Selim Ier. Suez n'était pas une grande ville (p. 88) et au XVIIIe siècle Girga ou Assiout avaient la taille de villes moyennes au même titre qu'Alexandrie ou Rosette (*ibid.*). Linant de Bellefonds n'était pas un « savant de l'occupation française » (p. 242, n. 1), mais un ingénieur au service de Mehmet Ali. On est étonné de voir qualifier le cheikh Humām Yūsuf, cité à propos d'un document d'Esna de 1760, de « *Cairene merchant* » (p. 92), alors qu'il s'agit du fameux émir Hawāra, qui contrôlait le haut Ṣa'īd au milieu du XVIIIe siècle. Certaines erreurs d'interprétation sont plus graves, car elles affectent la qualité de la démonstration. Le chapitre 1 sur l'hydraulique est presqu'entièrement ruiné par le fait que le terme *ğisr* – digue, l'élément central du paysage rural avant le XIXe siècle – y est traduit par « *canal* ». Et c'est encore par « *canal* » que l'auteur traduit *baḥr* qui désignait les bras du Nil en eau toute l'année (le Nil lui-même était appelé *baḥr al-nīl al-mubārak*). A. M. n'a pas publié de glossaire en fin d'ouvrage ; il signale trop rarement le terme arabe qu'il traduit ou interprète : à quoi par exemple dans les sources correspondent ses ponts, ses barrages, ses écluses (p. 47) ? Le *maqṭa'* n'est pas une « *intersection* » (p. 67, n. 73) mais

[1] Voir, pour une mise en perspective historique plus large, Hairy (Isabelle) dir., *Du Nil à Alexandrie : histoires d'eau*, catalogue d'exposition, Laténium, Hauterive (Suisse), 23 oct. 2009 – 30 mai 2010, Alexandrie, éd. Harpocrates, 2009.

[2] Regrettons qu'il n'ait pas cherché à comparer cette carte aux autres de la même époque : celles de l'*Atlas* de la *Description de l'Égypte* (publié en 1828), dont elle est très proche – une source commune paraît probable –, et celle de Pascal Coste, publiée dans *Pascal Coste : toutes les Égypte*, catalogue d'exposition, Marseille, 17 juin-30 sept. 1998, Marseille, éd. Parenthèses, 1998, p. 87, qui semble la mise au propre de documents de travail originaux.

[3] À comparer avec Michel (Nicolas), « Travaux aux digues dans la vallée du Nil aux époques papyrologique et ottomane : une comparaison », *in* Juan-Carlos Moreno García dir., *Cahier de recherche de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille* 25 : *L'Agriculture institutionnelle en Égypte ancienne – état de la question et perspectives interdisciplinaires*, Villeneuve d'Ascq, Université Lille III, 2005, p. 253-276.

une ouverture dans une digue, par laquelle l'eau de la submersion était retenue ou évacuée. On pourrait multiplier ces remarques d'ordre lexical.

Le lecteur est très souvent amusé par un style hyperbolique qui convertit en or ce qu'il effleure. Tout est grand, impressionnant, animé d'un mouvement incessant. On aimerait savoir d'où l'auteur tire que le marché d'Assiout était « *thriving* » (p. 88), que la région d'al-Manṣūra était « *an extremely rich agricultural area* » (p. 91), que l'Égypte accueillait chaque semaine des centaines de caravanes et de vaisseaux (p. 225). Cette tendance à la simplification vers le haut envahit l'interprétation des données quantitatives. Les plus élaborées sont les tableaux du chapitre 2 (p. 104-109) relatifs aux chargements de produits agricoles et de café, à Rosette, pour Istanbul. Connaissant les difficultés à évaluer le montant des exportations de l'Égypte, ces chiffres sont précieux, et viennent renforcer un dossier assez mince, déjà pleinement exploité par A. Raymond[4]. A. M. y voit d'« *enormous amounts of food* », un « *consistent and massive movement of huge quantities of food* » (p. 106). Les quantités indiquées ne sont pourtant pas bouleversantes – à l'exception de celles de riz, dont l'Égypte était le principal fournisseur (12 800 q^x^ expédiés chaque année aux cuisines impériales, d'après un document de 1802, p. 107). Pour prendre quelque sens, ces chiffres auraient dû être comparés aux besoins estimés de la population d'Istanbul et aux données collectées par les nombreuses études réalisées sur l'approvisionnement de cette capitale. De même il aurait fallu avancer des estimations sur la production agricole de l'Égypte pour évaluer, au moins de manière approchée, la part de celle-ci qui était exportée. Au lieu de quoi l'auteur affirme de manière gratuite que l'Égypte était la première source d'approvisionnement d'Istanbul et même de l'Empire entier (p. 107), « *a kind of grain factory* » (p. 160).

L'absence de mise en parallèle des chiffres qu'il a collectés fragilise de même une des notions clés de sa démonstration, celle d'une gestion impériale des ressources, « *a system of natural resource balance* » (p. 170), qui visait à équilibrer les exportations de grains d'Égypte et celles de bois vers l'Égypte (p. 124, p. 157). Cependant la documentation exploitée dans le chapitre 3, consacré à la question du bois, ne permet ni d'établir que les contemporains liaient ces deux commerces, ni d'en comparer la valeur – aucun chiffre n'étant donné pour celui du bois. A. M. se fait manifestement une idée excessive de l'importance économique de ce dernier commerce, lorsqu'en s'appuyant sur quelques inventaires de succession enregistrés au tribunal de Rosette, il affirme que, contrairement au café ou au savon, le bois représentait souvent un investissement majeur (p. 132) ; mais on ne peut généraliser au Caire ou à l'Égypte entière une observation faite sur Rosette, le principal port d'importation du bois. Là encore il est utile de se reporter à A. Raymond[5]. Entre 1776 et 1781, l'Égypte exporte en moyenne pour 250 millions de *para* vers la Turquie d'Europe et d'Asie, dont 40 % en café, et importe pour 166 millions, dont 28 millions (17 %) de Caramanie, Cos, Rhodes et Chypre, les régions d'où provient le bois. En 1791-1798, Damiette, premier port du riz devant Rosette, en exporte 46 millions de *para*. Avec la Syrie, dans les dernières années du XVIIIe siècle le riz représente 43 % des exportations et le tabac 38 % des importations, dans des échanges où les produits manufacturés jouent par ailleurs un rôle majeur. Le bois n'était donc qu'un produit parmi d'autres du

[4] Raymond (André), *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, Damas, Institut français de Damas, 1973-1974, vol. I, p. 185-191.

[5] *Idem*.

commerce méditerranéen de l'Égypte, et non pas une pièce essentielle dans un système imaginaire d'équilibre des ressources naturelles.

Une exploitation trop rapide des documents ruine de même la thèse défendue au chapitre 4, « *In Working Order* ». L'auteur entend prouver qu'au cours du XVIIIe siècle, des masses de plus en plus importantes de bras ont été mobilisées dans les travaux publics, évolution qui préludait à la systématisation de la corvée sous Mehmet Ali. L'analyse de quelques chantiers de construction à Rosette ne permet de dégager aucune évolution – on a toujours construit certains édifices à grande échelle dans les principales villes égyptiennes, et rien n'indique que l'organisation des chantiers urbains ait changé entre les XVIe et XVIIIe siècles. Toute la démonstration repose sur la comparaison entre des travaux de maintenance du réseau hydraulique, qui ordinairement demandaient quelques douzaines d'hommes sur une digue, et un document de 1808, analysé p. 194-199, qui détaille le chantier de réparation d'une digue (et non d'un « *canal* ») de la province de Manfalūṭ. Le décompte journalier des individus (*anfār*) présents durant les 79 jours du chantier permet de dégager une moyenne de 424 travailleurs par jour et un total de 33 412 journées de travail. De la manière la plus surprenante, A. M. convertit ce total en nombre de personnes employées et se demande par quelle contrainte on avait pu puiser les 33 412 travailleurs requis (pour un autre cas daté de 1680 il n'a pourtant pas commis la même erreur [p. 181]). En fait, les « registres des digues » du XVIe siècle montrent qu'il était commun d'employer pendant trois mois chaque année des dizaines, voire des centaines d'individus sur ces chantiers. Ce n'était pas une nouveauté de la seconde moitié du XVIIIe siècle, contrairement à ce qu'écrit l'auteur (p. 185).

Le projet de canal Mahmoudieh détermina bien en 1817 une rupture par rapport aux échelles d'intervention antérieures et la corvée fut appliquée en 1818 et 1819 avec une brutalité qui montrait que l'administration y était mal préparée, comme l'avait observé K. M. Cuno[6]. Mais là encore A. M. accepte trop précipitamment les chiffres les plus élevés. Plusieurs auteurs (al-Ǧabartī, Mengin, Coste, Linant) ont avancé un chiffre total de 300 à 400 000 ouvriers sur le chantier, à partir d'ordres de Mehmet Ali qui ventilaient les besoins en main-d'œuvre par province ; mais les ouvriers étaient employés par roulement et il ne semble pas que les effectifs présents sur le chantier aient jamais dépassé 60 000 hommes[7]. De même l'auteur reprend-il dans son texte l'estimation maximale de 100 000 morts sur le chantier, soit un tiers de tous les ouvriers mobilisés, alors qu'il admet en note (p. 282, n. 81) que l'on ne dispose d'aucun chiffre sûr : les estimations des décès pour l'ensemble de l'année 1819 varient entre 12 000 et 100 000[8] ; la seule évaluation

[6] Kenneth M. Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Middle East Library* 27), 1992, p. 122.

[7] Sur l'historique du chantier, on se reportera à Alleaume (Ghislaine), « Pascal Coste et le Canal Mahmûdiyya », *in* Daniel Armogathe, Sylviane Leprun dir., *Pascal Coste ou l'architecture cosmopolite, Actes du colloque international Pascal-Xavier Coste, Marseille, 27-28 nov. 1987*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 34-57 ; sur la question des effectifs, à Jasmin (Claude), « Le premier ingénieur de l'Égypte contemporaine », in *Pascal Coste, op. cit.*, p. 71-96, notamment p. 89-92.

[8] Rivlin (Helen Anne B.), *The Agricultural Policy of Muḥammad ʻAlī in Egypt*, Cambridge MA, Harvard University Press (coll. *Harvard Middle Eastern Studies* 4), 1961, p. 221 ; n. 16, p. 354.

précise est celle du comte de Marcellus, qui parle de 6 900 décès durant les mois les plus durs, à l'hiver 1818-1819, dont les deux tiers causés par la peste. Si le chantier de 1819 fut bien un mouroir, qui ancra pour le reste du siècle dans la population l'aversion pour la corvée, son impact démographique doit être ramené à de plus justes proportions.

Le désir de brosser le tableau le plus positif des campagnes au XVIIIe siècle va jusqu'à intégrer, au chapitre 5, la peste elle-même à cette recherche permanente d'équilibre : « *Plague was indeed a necessary and vital part of Egyptian culture, as it enabled the exercice and creation of sets of social practice and institutions* » (p. 201). Ce paradoxe – toutes les sources contemporaines présentent la peste comme une catastrophe – permet de développer une lecture foucaldienne des politiques de quarantaine, vues comme destructrices d'un ordre social éminemment intégrateur. Il débouche sur une dénonciation appuyée du régime de Mehmet Ali, décrit comme l'imposition coercitive d'un État « *highly derivative* » appliquant en Égypte les modèles européens (p. 237-239). Comme dans le chapitre 4, A. M. entend retracer la politique de Mehmet Ali en matière de quarantaine comme l'aboutissement d'une évolution amorcée dès la fin du XVIIIe siècle (p. 201) ; cependant la quarantaine ne fut introduite qu'en 1799, par les Français, et c'est là encore de rupture qu'il faut parler. L'auteur – qui ne semble pas connaître les pages que D. Panzac a consacrées à cette tentative[9] – suit alors une source unique, al-Ǧabartī, dont on connaît l'hostilité envers les occupants français puis Mehmet Ali : c'est insuffisant pour en déduire l'attitude de l'ensemble des Égyptiens, et notamment des habitants des campagnes. On se réfèrera pour ces questions à N. A. Ibrāhīm[10], qui analyse en détail les débats contradictoires agitant aux XVIe et XVIIe siècles les milieux lettrés sur la licéité des précautions à prendre en temps d'épidémie, débats révélateurs d'attitudes effectives plus variées et contradictoires qu'on ne le penserait de prime abord.

Tout au long de son ouvrage, A. M. interprète l'histoire des campagnes égyptiennes comme une interaction entre l'Empire et les paysans. Sa thèse débouche sur une apologie d'un empire bienveillant, conscient de ses limites, confiant dans la valeur de l'expérience accumulée localement. Elle repose sur une réduction de l'histoire politique à deux acteurs essentialisés. Du côté des villageois, K. M. Cuno[11] a révélé de manière magistrale la complexité d'une société villageoise inégalitaire et des rapports entre les notables (cheikhs de village), les *multazim* et leurs agents. On pouvait s'attendre à ce que l'auteur s'appuie sur cet ouvrage, base indispensable de toute étude sur les campagnes égyptiennes aux XVIIIe et XIXe siècles ; ce n'est pas le cas et A. M. peine à sortir de l'indistinction dans laquelle se fondent souvent les acteurs de l'histoire qu'il entend relater. Ainsi hésite-t-il sur la place où situer les *multazim*, devenus par un contresens remarquable des « *rural Egyptian peasant leaders* » (p. 8) – la plupart d'entre eux appartenaient pourtant à l'élite cairote. De manière plus générale, l'auteur sous-exploite sa bibliographie, volontiers pléthorique. Les travaux en français sont presqu'ignorés et, pour la première fois peut-être dans l'historiographie de l'Égypte ottomane, la *Description de l'Égypte* n'est quasiment pas utilisée.

[9] Panzac (Daniel), *La Peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850*, Paris-Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 5), 1985, p. 327-333.

[10] Ibrāhīm (Nāṣir Aḥmad), *Al-azamāt al-iǧtimāʿiyya fī Miṣr fī al-qarn al-sābiʿ ʿašar*, Le Caire, Dār al-āfaq al-ʿarabiyya, 1418/1998, p. 189-197.

[11] Cuno, *The Pasha's Peasants*, *op. cit.*

Du côté des pouvoirs publics, A. M. tend à tout réduire à un acteur unique qu'il appelle tour à tour l'Empire (terme qui sature certaines pages), l'administration, ou la bureaucratie ; entité abstraite, qu'il dote d'une intelligence et d'une volonté remarquablement constantes. Quoique soulignant avec raison la force de la coutume et des habitudes immémoriales dans la gestion des affaires rurales (p. 52-58), il ne s'attache pas à en déduire les conséquences sur l'autonomie des divers échelons du pouvoir. La distinction essentielle entre Le Caire et Istanbul est même parfois floue : p. 106, note du tableau 2 :4, il semble considérer que les ordres en turc consignés dans les *siğill* de Rosette, puisqu'écrits dans cette langue, devaient émaner d'Istanbul – pourtant le turc était aussi employé dans la correspondance entre les autorités du Caire et celles des provinces d'Égypte. L'indistinction des pouvoirs nuit surtout à son interprétation de la principale source qu'il utilise, les *siğill*. Il considère en effet tout uniment les juges comme un élément de l'administration ottomane et assimile leur action à la bureaucratie impériale. Une telle assimilation, affirmée à plusieurs reprises (p. ex. p. 182), aurait dû au moins être justifiée. Les divers niveaux d'intervention des magistrats ne sont pas non plus bien distingués. Si les *qāḍī* jugeaient en effet les litiges qui leur étaient soumis, et diligentaient parfois des enquêtes, ils se contentaient souvent d'enregistrer des déclarations ou des documents qui leur étaient apportés, et leur rôle alors ne reflétait en rien une politique impériale, mais seulement une activité de notariat ou d'archivage public. L'auteur l'observe justement lorsqu'il explique pourquoi les capitaines de bateaux ayant coulé sur le canal Mahmoudieh venaient déclarer leur perte devant le tribunal de Damanhūr (p. 285, n. 92). Mais il le perd de vue lorsque, dans le chapitre 4, il assimile les comptes de chantiers copiés dans les *siğill* – comptes dont il ne cherche pas à préciser les auteurs, ni les raisons de leur enregistrement – au reflet d'une volonté impériale. L'organisation fort simple de ces comptes dénonce, selon lui, une « *bureaucratic logic* » (p. 186, p. 191), une « *bureaucratic mentality* » (p. 188), un « *intense bureaucratic scrutiny of organization, counting, and ordering* » (p. 189) et les premiers symptômes de la métamorphose du pouvoir impérial en État foucaldien, autoritaire et froidement impersonnel.

Le lecteur méditera dans ces pages les dangers de la surinterprétation. On ne peut que regretter qu'une rédaction précipitée et des relectures insuffisantes n'aient pas pu modérer l'envie de trop prouver, conduisant vers tant d'impasses l'exploitation d'une documentation par elle-même magnifique. Dommage. Les dossiers ouverts par A. M. sont à reprendre. On lui saura cependant gré d'avoir, avec trop de fougue sans doute, ouvert des voies originales et fécondes.

Nicolas Michel

Birsen Bulmuş, *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2012, vii + 195 p.

Dans le premier chapitre, appelé « Remarques préliminaires », qui sert d'introduction, l'auteur observe que les nombreuses publications concernant la peste et les quarantaines attribuent aux Européens l'initiative d'une politique de défense sanitaire obligeant ensuite les Ottomans à l'appliquer chez eux. Elle indique alors clairement son but : reprendre cette question et montrer que l'Empire ottoman n'a pas été contraint par les Européens mais

aurait trouvé chez les auteurs arabes et turcs les éléments nécessaires à cette nouvelle orientation. B. B. se fonde sur la thèse de L. I. Conrad, restée inédite, dans laquelle elle cherche à prouver que le comportement et les décisions du Prophète à l'égard de la peste sont à la base des écrits des savants musulmans sur lesquels elle s'appuie[1]. Elle présente ensuite succinctement les principaux d'entre eux : Ilyas bin Abram Al-Yahudi (m. 1513), un juif espagnol converti réfugié dans l'Empire ottoman après 1492 ; Idris-i Bitlisi (m. 1520), un sunnite ayant fui la Perse chiite ; Kemaleddin Taşköprüzade (m. 1620) ; Hamdan bin El-Merhum Osman Hoca (1773-1840), un Algérien réfugié à Istanbul après 1830 ; enfin Kasim Izzeddin (1859-1926), un sunnite libanais.

Le deuxième chapitre, consacré, en principe, au concept de peste dans la pensée islamique, présente de façon quelque peu désordonnée les positions de différents érudits sur l'attitude que le croyant doit adopter face à la maladie, d'où il ressort qu'il n'y a point de consensus à ce sujet. Les uns prônent la soumission absolue à la volonté divine, les autres admettent la fuite et la mise à l'abri. Suit une comparaison entre les musulmans et les puritains anglais du XVIIe siècle dont les comportements face à la peste seraient très proches. On retrouve cette mise en parallèle dans le chapitre 3 qui a pour but de présenter la pensée médicale ottomane. L'auteur évoque alors le caractère contagieux de la maladie à l'origine de la politique sanitaire, estimant que celle-ci serait apparue vers 1600 dans les pays développant le grand commerce maritime océanique, Angleterre, France, Pays-Bas, les quarantaines ayant pour objet de contrôler le commerce dans l'optique mercantiliste de l'époque. Suivent de longs développements sur l'opinion britannique concernant la peste après les épidémies de Londres de 1665 et de Marseille de 1720. Le chapitre 4 intitulé « Peste et magie dans l'Empire ottoman » paraît plutôt hors de propos. B. B. expose longuement les différentes pratiques en usage en Orient qu'elle retrouve également en Europe et notamment en Grande-Bretagne.

Avec le titre explicite du chapitre 5, « Hamdan Bin El-Merhum Osman Hoca et la réforme quarantenaire ottomane », on aborde la politique sanitaire dans l'Empire ottoman. Regroupant le sultan Mahmoud II, Mehmed Ali en Égypte et Hussein Bey de Tunis, l'auteur assure que la publication de règlements sanitaires comme l'édification de lazarets doivent autant aux souverains musulmans qu'aux initiatives des Européens. Elle assure notamment que Mahmoud II a principalement été influencé par Hamdan bin El-Merhum Osman en expliquant néanmoins que celui-ci a repris les méthodes et les principes mis en pratique par les Français en Algérie. Le chapitre 6, « Peste et quarantaines durant l'ère coloniale », évoque la controverse qui agite les milieux médicaux occidentaux du XIXe siècle opposant, à propos de la peste, mais aussi du choléra apparu peu de temps auparavant, contagionistes et anti-contagionistes. Elle expose principalement la position de l'Angleterre, notoirement anti-contagioniste, principal partenaire économique de l'Empire ottoman et opposée à toute entrave au commerce maritime. Il est également question, de manière quelque peu confuse et incomplète, des conférences sanitaires internationales qui jalonnent la seconde moitié du XIXe siècle. Le chapitre 7, « La peste, l'administration sanitaire et la fin de l'Empire », montre comment l'État ottoman impose, sous l'autorité de Kasim Izzeddin, sa politique sanitaire au Hedjaz, où se déroule le pèlerinage annuel, et à Najaf et Kerbela en Irak, fréquentés par les fidèles chiites qui viennent y ensevelir des membres de leur entourage.

[1] Conrad (Lawrence I.), *The Plague in the Early Medieval Near East*, Ph. diss., Princeton University, 1981.

L'idée présentée au départ est intéressante et méritait une telle étude. Malheureusement le but est loin d'être atteint et le dernier chapitre « Vers une nouvelle compréhension de la peste et des quarantaines dans l'Empire ottoman », avec ses trois pages sans grand intérêt, révèle combien l'ouvrage laisse en grande partie le lecteur sur sa faim. B. B., s'étant résolument placée sur le plan des idées, utilise seulement des ouvrages imprimés essentiellement en turc et en anglais. Il y a quelques références, lacunaires, en français, mais je ne suis pas sûr qu'elles aient été véritablement consultées. Ce choix de la confrontation limitée à des théories et à des discussions entre érudits des siècles passés met le lecteur mal à l'aise car, à aucun moment, nous ne savons ce qu'est la maladie, sa diffusion, ses conséquences pas plus que n'est présentée la politique sanitaire, qu'elle soit européenne ou ottomane, de même que le lecteur ne saura pas ce que sont les quarantaines et les lazarets. Le monde méditerranéen, principale zone victime de ces épidémies, est absent de l'ouvrage au profit de l'Angleterre. La géopolitique, terme à la mode, semble se limiter à une allusion au mercantilisme britannique. La politique sanitaire, quelle qu'en soit l'origine, est un des aspects de la modernisation de l'Empire ottoman au XIXe siècle, exprimée par le terme Tanzimat. Or ce mot n'apparaît nulle part. Au total, un thème digne d'intérêt traité de manière plutôt décevante.

Daniel Panzac

Henning Sievert, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāġib Meḥmed Paşa (st. 1763)*, Wurtzbourg, Ergon (coll. *Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften* 11), 2008, viii + 581 p.

Cet ouvrage, fruit d'une thèse soutenue en 2006 à l'université de Bochum, est centré sur Rāġib Meḥmed Paşa, personnage particulièrement fascinant de l'élite dirigeante ottomane au XVIIIe siècle. Homme d'État, il a occupé la fonction de grand vizir pendant 6 ans, de 1757 jusqu'à sa mort en 1763. Diplomate, il a joué un rôle majeur dans les négociations avec Nader Shah, d'abord en Iran en 1725, puis à Istanbul en 1735, ensuite à nouveau dans les pourparlers avec l'Autriche en 1739. Poète, il est considéré comme un auteur majeur de son siècle, bien que son œuvre n'ait pas encore retenu toute l'attention qu'elle mérite de la part des spécialistes. Homme de lettres, il a laissé tout à la fois un ouvrage sur l'art épistolaire et une compilation, rédigée en arabe, sur les sciences islamiques. La bibliothèque publique fondée par lui et ouverte quelques jours avant sa mort compte encore aujourd'hui pour un fonds important de manuscrits. À travers son étude, l'auteur n'a pas eu pour autant l'ambition de présenter une biographie de ce personnage exceptionnel. Il a d'ailleurs déjà retenu l'attention de plusieurs chercheurs, encore récemment celle de Mesut Aydınır, dans une thèse soutenue à Istanbul en 2005 qui porte sur la vie et l'époque de Rāġib Paşa à partir de sources essentiellement ottomanes.

À travers ce personnage, H. S. s'intéresse plus spécialement aux rapports très complexes entre capitale et provinces, plus particulièrement les provinces arabes où Rāġib Meḥmed a réalisé une grande partie de sa carrière. Il l'a d'ailleurs quasiment débutée à Bagdad en occupant, entre 1729 et 1735, diverses fonctions sous le patronage de son gouverneur Ahmed Paşa. Puis il revint dans les provinces arabes à partir de 1744 lorsque,

après avoir été élevé au rang de vizir avec le titre de pacha, il fut nommé gouverneur d'Égypte. Il resta ensuite dans la partie arabe de l'Empire ottoman pratiquement sans interruption jusqu'en 1757, occupant successivement le poste de gouverneur de Raqqa puis celui d'Alep. Malgré des travaux pionniers, dont celui de D. R. Khoury[1], les liens entre capitale et provinces autres que centrales restent toujours insuffisamment étudiés, malgré la richesse des sources disponibles. Il y a à cela deux obstacles principaux.

Le premier est d'ordre linguistique, dans la mesure où l'étude de cette riche documentation requiert une compétence au moins double en arabe et en ottoman. L'auteur, en l'occurrence, a su mobiliser un nombre impressionnant de sources, non seulement dans ces deux langues, notamment quantités de chroniques encore souvent à l'état de manuscrit. Il y a ajouté un nombre très appréciable de sources en persan. De cet ensemble il a fait une exploitation méthodique à la fois très minutieuse et critique, traduisant un savoir-faire remarquable.

Le second obstacle est d'ordre idéologique. Il tient à la permanence d'une vision erronée sur le XVIIIe siècle ottoman qui tient en ceci : les sociétés provinciales auraient retrouvé une identité première d'autant plus forte que celle-ci se serait développée dans un processus de décentralisation accéléré et d'autonomie croissante. Cette représentation longtemps prédominante est loin d'avoir disparu aujourd'hui, aussi bien chez les orientalistes que dans l'historiographie arabe et balkanique. Sur ces questions, le travail de H. S. apporte des mises au point nombreuses et décisives, à travers l'étude des réseaux, pris dans le sens de rapports entre acteurs fondés sur des échanges de biens matériels ou immatériels (argent, terres, fonctions, reconnaissance, informations, protection) et dans celui de capacité de négociation de l'individu à partir de son positionnement dans son environnement social (p. 22-30). En outre, dans ses analyses, l'auteur accorde une importance particulière aux aspects culturels de ces rapports.

H. S. montre avec pertinence que, si l'on assiste indéniablement à certaines formes d'autonomisation politique des élites locales, d'autres dynamiques poussent en même temps ces mêmes élites vers une intégration plus forte dans le système impérial ottoman. L'auteur met en évidence avec bonheur les réseaux dans lesquels Rāġib Efendi avait su s'insérer au départ pour assurer son ascension, non pas ceux de la capitale, mais ceux tissés à partir de la lointaine Bagdad. H. S. souligne avec force comment les élites provinciales étaient soucieuses d'établir et d'entretenir des relations dans la capitale, avec le Palais tout comme avec la Sublime Porte, ou encore avec le milieu des oulémas. Si l'une des stratégies développées par le pouvoir central pour maintenir un contrôle supposé affaibli sur les provinces était indéniablement de jouer sur les oppositions de groupes, l'auteur nous invite cependant à une approche bien plus nuancée. Les rivalités locales entre groupes pouvaient aussi être le reflet d'oppositions au niveau central. Ainsi des changements dans l'équilibre des forces dans la capitale avaient des répercussions très rapides dans celui des provinces. À titre d'exemple, la mort du grand eunuque Beşir Aġa en juin 1746 eut des effets immédiats aussi bien au Caire qu'à Damas (p. 202-208). De même l'évolution des rapports de force dans une province donnée pouvait ne pas être sans conséquence au niveau de la capitale.

[1] Khoury (Dina R.), *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540-1834*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in Islamic civilization*), 1997.

Par ailleurs, l'étude de D. R. Khoury sur la province de Mossoul a montré comment le développement du système du *mālikāne* à partir de la fin du XVIIe siècle avait contribué à l'intégration des élites locales. Principaux bénéficiaires du système ottoman, ils avaient aussi le plus grand intérêt à son maintien. Moins connus en revanche sont les engagements financiers des élites de la capitale dans les provinces. H. S. apporte ici quelques éclaircissements certes limités mais fort intéressants à travers l'exemple de Rāġib Paşa. Ses investissements dans le système fiscal dans différentes provinces étaient importants. De même l'auteur évoque, dans le cas d'Alep, les associations de fonctionnaires d'Istanbul contraints de s'allier avec des notables locaux pour surmonter les difficultés à faire rentrer pour eux-mêmes les revenus d'unités fiscales dont ils étaient titulaires. Tout comme les notables locaux s'efforçaient d'entretenir des liens avec la capitale, en recourant notamment à des intermédiaires tels les gouverneurs, les cadis et les oulémas pour l'obtention de fermages (p. 256-257). Le chapitre III (p. 171-279) est tout particulièrement intéressant. À travers le personnage de Rāġib Paşa, H. S. met en évidence les rapports complexes, encore trop peu étudiés, du gouverneur aussi bien avec les différents acteurs locaux qu'avec la Porte.

Comme E. Toledano l'a suggéré il y a quelque temps déjà[2], si la puissance des élites provinciales s'est bien accrue au cours du XVIIIe siècle, celles-ci se sont en même temps fortement ottomanisées. Les multiples contacts entre capitale et provinces permettaient aux élites locales de prendre part à une culture non pas tant impériale que partagée. Les maisons des hauts dignitaires ottomans dans les villes provinciales constituaient des points de contact souvent féconds entre culture d'Istanbul et culture provinciale. De même de nombreux oulémas trouvaient à s'intégrer dans la bureaucratie de la capitale.

La carrière de Rāġib Paşa amène aussi l'auteur à s'intéresser à l'administration centrale, plus particulièrement au groupe ascendant des bureaucrates civils au détriment des militaires et du Palais. La nomination de celui qui n'était alors que Rāġib Mehmed Efendi au poste de secrétaire de cabinet du grand vizir (*sadāret mektūbcısı*) en 1739 ne constituait que la première étape vers celle de *re'isülküttāb* deux années plus tard. Premier bureaucrate civil à devenir grand vizir en 1757, il parvint à conserver la fonction pendant six ans jusqu'à sa mort en avril 1763. S'il occupa très rapidement la place de mentor et de favori du nouveau et jeune sultan Mustafa III, ce n'était pas seulement en raison de son âge – il avait alors atteint la soixantaine. L'expérience qu'on lui reconnaissait dans la gestion des provinces et des relations avec l'étranger avait sans aucun doute aussi pesé. Mais c'est l'appui des réseaux qui s'était révélé décisif : ceux des provinces patiemment mis en place au cours de l'exercice de ses diverses fonctions hors Istanbul, ceux de la capitale qui dépassaient largement le milieu des bureaucrates et s'étendaient à celui des oulémas, y compris ceux des provinces. Cette singularité résultait largement de la formation qu'avait suivie Rāġib Paşa. Il ne s'était pas contenté du savoir habituel nécessaire pour faire un bon bureaucrate. Il avait aussi montré une grande curiosité envers l'*adab* et surtout des sciences religieuses. Il ne cessa d'en approfondir ses connaissances, en particulier dans les provinces arabes auprès des plus grands maîtres de l'époque, alors même qu'il y exerçait des fonctions officielles élevées (p. 366-403). Sa maitrise de l'*adab* et surtout du *'ilm* arabe contribuèrent grandement au renforcement de son prestige et à l'accroissement de

[2] Toledano (Ehud), « The Emergence of Ottoman-local Elites (1700-1900): a Framework for Research », *in* Ilan Pappé, Moshe Ma'oz dir., *Middle Eastern Politics and Ideas: a History from Within*, Londres-New York, Tauris Academic Studies (coll. *Library of modern Middle East studies* 6), 1997, p. 145-162.

son capital culturel. L'appui des oulémas et des soufis du Caire avait probablement été décisif pour son maintien à la tête de la province d'Égypte pendant quatre ans, fait tout à fait exceptionnel pour l'époque. Au-delà de la formation, Rāġib Paşa prit aussi une part active dans la culture du ʿ*ilm*, en compilant propos et commentaires dans son ouvrage *Safīnat al-Rāġib wa dafīnat al-maṭālib*, conçu comme un compendium des différentes opinions sur les questions considérées comme majeures par H. S. L'auteur en propose une analyse succincte mais pénétrante (p. 431-456). La fondation par Rāġib Paşa d'une bibliothèque publique peu avant sa mort est un autre signe de la nouvelle position des bureaucrates et de leur besoin de visibilité dans le champ public.

Une question fondamentale que H. S. ne manque pas de soulever est de savoir dans quelle mesure Rāġib Paşa était représentatif des changements affectant l'Empire. La réponse suppose d'autres recherches dans les multiples directions abordées par l'auteur dans son étude. Souhaitons qu'elles soient aussi de la qualité de la sienne.

Michel Tuchscherer

Maurits H. van den Boogert, *Aleppo Observed: Ottoman Syria through the Eyes of two Scottish Doctors, Alexander and Patrick Russell*, Oxford, The Arcadian Library – Oxford University Press, 2010, 254 p.

Pour la première fois, l'œuvre des frères Russell dans son ensemble est présentée par M. H. B., dans un superbe ouvrage rehaussé par de nombreuses planches en couleurs. L'apport de ces deux savants à la connaissance de la Syrie ottomane à la fin du XVIIIe siècle n'avait pas fait jusque là l'objet d'une synthèse. Or Alexander (1715-1768) et Patrick Russell (1727-1805), tous deux médecins et tous deux au service de la Compagnie des Indes, sont des témoins exceptionnels par la longueur de leur séjour à Alep (respectivement 13 et 19 ans), leur connaissance de la langue arabe et l'étendue de leurs curiosités scientifiques. M. H. B., chercheur à l'université de Leyde, a publié *The Capitulations and the Ottoman Legal System*[1] et édité plusieurs volumes sur l'Empire ottoman.

The Natural History of Aleppo a été publiée par l'aîné, Alexander, en 1756 ; une seconde édition en deux volumes est parue en 1794, enrichie et annotée par Patrick, le plus jeune, Alexander étant mort entretemps[2]. Selon M. H. B., le modèle fourni par cette histoire encyclopédique, qui a connu initialement de nombreuses traductions et rééditions partielles, aurait été éclipsé au XIXe siècle par l'œuvre monumentale de l'émule des Russell, E. Lane, auteur des *Manners and Customs of the Modern Egyptians*[3]. En réponse

[1] M. H. B., *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Perception, Theory, and Practice in the 18th Century*, Leyde-Boston, Brill (coll. *Studies in Islamic law and society* 21), 2005.

[2] Russell (Alexander), *The Natural History of Aleppo, and Parts Adjacents*, Londres, A. Millar, 1756 (accessible sur books.google.fr) ; rééd : éd. Patrick Russell, Londres, G. G. & J. Robinson, 1794, 2 vols.

[3] Lane (Edward W.), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 2 vols, Londres, C. Knight (coll. *The Library of entertaining knowledge*), 1836 (accessible sur books.google.fr).

aux récents débats sur la légitimité et l'avenir de l'orientalisme, M. H. B. montre bien que l'œuvre des deux frères se recommande par l'authenticité et l'originalité. De l'impressionnante accumulation d'informations par l'érudit hollandais, se dégage un portrait haut en couleurs de deux savants des Lumières, tous deux francs-maçons, membres de la Royal Society et d'un « réseau » actif de la République des Lettres[4]. Il s'agit d'esprits forts, les yeux bien ouverts, comme le suggère le titre, sur le milieu qui les entoure, mais sans partager les œillères des différentes communautés qu'ils côtoient. Ils ont en effet fréquenté les autorités ottomanes (le trio formé à Alep par le pacha, le cadi et le mufti) aussi bien que les milieux consulaires britanniques et les marchands syriens, chrétiens et musulmans sunnites, qui faisaient la prospérité du pays. Écossais dans un royaume dominé par les Anglais, c'est peut-être ce dur apprentissage de la condition de « minoritaires » dans leur propre pays qui, comme le suggère M. H. B., leur a permis d'être sensibles au sort et aux mœurs des différentes communautés de la Syrie et de parler d'elles sur un plan de relative égalité.

L'ouvrage de M. H. B. se divise en deux parties. La première, consacrée à la biographie des deux (demi-)frères, essaie de répartir les mérites respectifs. Patrick l'emporte en talents d'observateur comme en connaissance de l'arabe. Il a donné son nom à une vipère et garde une place dans le cénacle des herpétologistes, les spécialistes des serpents. Il s'est établi secondairement en Inde ; c'est d'ailleurs là qu'il a rédigé rétrospectivement son *Histoire de la peste d'Alep*, parue en 1791[5]. Il y a vécu en faisant preuve d'un intérêt et d'une adaptation marqués à la culture locale, qui rappellent les « *White Mogols* », ces « *Brits* » indianisés du XVIIIe siècle dont W. Dalrymple a fait un inoubliable portrait[6]. Pas trace d'arrogance dans sa description des sociétés du Levant. À Alep, Russell s'habillait à l'ottomane : un tableau (p. 48) le montre portant le turban.

La seconde partie de l'ouvrage porte sur le contenu scientifique de l'œuvre des deux frères : zoologie et botanique, description de la société. Si elle n'a pas la richesse ethnographique d'un E. Lane, son intérêt reste sans égal en ce qui concerne les sciences naturelles et surtout la médecine, comme plaide à juste titre M. H. B.

En matière d'épidémies, les frères Russell se posent comme des partisans convaincus du contagionisme. Instruits par l'exemple des épidémies de peste survenues à Alep de 1742 à 1744 et de 1760 à 1762, ils se sont beaucoup préoccupés de promouvoir ou d'améliorer le fonctionnement des lazarets et les quarantaines des hommes et des marchandises naviguant entre Moyen-Orient et ports britanniques. En même temps, très conscients du caractère hautement dommageable de ces mesures pour le commerce et la santé, ils ont proposé que des médecins collectent l'information et la répercutent aux « décideurs », de façon à barrer l'épidémie à sa source. Ils ont payé de leur personne en louant à titre privé les services d'informateurs, au risque de soulever des suspicions d'espionnage. Ils ont pu ainsi suivre la progression de l'épidémie dans une cité dont ils détenaient le plan quartier par quartier et tenter des évaluations précises de la mortalité épidémique, fondées entre autres sur la fréquence des enterrements. Bref, ils ont anticipé clairement sur le rôle des

[4] Voir le chapitre de M. H. B., « Patrick Russell and the Republic of Letters in Aleppo », *in* Alastair Hamilton, M. H. B., Bart Westerweel dir., *The Republic of Letters and the Levant*, Leyde, Brill (coll. *Intersections* 5), 2005, p. 223-263.

[5] Russell (Patrick), *A Treatise of the Plague*, Londres, Robinson, 1791.

[6] Dalrymple (William), *White Mughals: Love and Betrayal in Eighteenth-Century India*, Londres, Harper-Collins, 2002.

médecins diplomates, tel qu'il se développera, avec l'apparition du choléra au XIX[e] siècle, notamment lors des dix conférences sanitaires internationales.

Les lacunes des deux versions de l'histoire d'Alep, par exemple sur les aspects religieux, rites et confréries, sont mises par M. H. B. sur le compte du métier de médecin des deux frères, source unique d'information certes, mais évidemment très absorbant. En revanche, les données sur la médecine sont originales et de première main ; le commentaire détaillé de l'érudit néerlandais les met à juste titre en valeur.

La pratique attestée de la variolisation, originaire du monde musulman, est une occasion de noter le regard positif des Russell sur la société qu'ils observent. La variolisation est une méthode de prévention de la variole par inoculation de pus d'une forme bénigne chez les jeunes enfants. Son ancienneté est attestée dans l'Empire ottoman. Lady Mary Montagu, femme de l'ambassadeur d'Angleterre à Istanbul, l'introduisit à la cour à Londres en 1717. Russell ne se réfère pas explicitement au médecin de l'ambassade, Timoni, dont il devait pourtant avoir entendu parler par la Royal Society[7]. Il aurait été intéressant de noter que la description de Russell diffère de celle de Lady Mary. Celle-ci décrivait l'introduction du venin varioleux avec une aiguille dans une veine, sur le modèle de la saignée. A. Russell décrit l'opération dans les mêmes termes, mais note que la piqure se fait en pleine peau, ce qui paraît plus vraisemblable car moins dangereux. Russell note aussi l'emplacement précis entre le pouce et l'index, ce qui apparente la variolisation à la technique de scarification rapportée plus tard dans l'Algérie ex-ottomane[8].

Sur l'origine du procédé, P. Russell mène une véritable enquête. Il relève sa fréquence chez les Bédouins, comme le fera Larrey, le chirurgien de Napoléon, quelques années plus tard ; il constate aussi sa diffusion dans les milieux chrétiens, sans que ces derniers en aient toutefois l'exclusivité. L'origine géographique de l'inoculation, Chine, Turquie, Inde, voire Occident (à cet égard, l'allusion de M. H. B. à l'Antiquité gréco-romaine paraît fantaisiste !), continue à alimenter une polémique historique. L'inoculation de la variole suppose une transmission de pus d'un enfant à l'autre (sauf procédés de stockage controversés). Ce transfert a donné lieu à des rituels divers, évoquant soit des cérémoniaux de don et de contre-don (« variole contre friandises ») soit des rapports marchands (« achat » de la variole). L'analogie relevée par les Russell entre les termes employés en Syrie et au pays de Galles est une pièce importante à verser au dossier de l'imbroglio historique représenté par les transferts de l'inoculation entre différentes cultures médicales, entre Orient et Occident.

Peut-être plus importante pour l'histoire de la médecine que l'inoculation de la variole, est celle, moins connue, du « bouton d'Alep ». Peut-on faire grief à M. H. B., qui n'est pas médecin, de ne pas avoir tiré tout le parti qu'il pouvait de l'observation de Russell sur le « mal d'Alep », autrement dit le bouton qui porte encore aujourd'hui ce nom (p. 155) ? Russell décrit comment, consultant dans le harem d'un grand personnage d'Alep et s'apprêtant à cautériser une lésion du visage, il apprend d'une servante qu'il s'agit du « bouton d'une année » (*habbat al-sana*), qui guérit tout seul. M. H. B. remarque au passage

[7] Montagu (Lady Mary), *L'Islam au péril des femmes, une anglaise en Turquie au XVIII[e] siècle*, trad. et éd. Anne Marie Moulin, Pierre Chuvin, Paris, Maspero (coll. *La Découverte* 41), 1981.

[8] Bertherand (Émile), *Médecine et hygiène des Arabes*, Paris, Baillière, 1855.

ironiquement que comme par hasard l'appellation « mal d'Alep » ne s'emploie qu'en dehors de la Syrie. Par exemple, le bouton se dit en turc *Haleb cibanı*, suivant la bonne habitude qui fait appeler la syphilis *French pox* par les Anglais et *frangi* en Orient. Nous savons aujourd'hui qu'il s'agit d'une affection parasitaire, due à une leishmanie, de la même famille que l'agent du paludisme (et non d'un virus comme pour la variole). Le bouton d'Alep ne récidive jamais, mais laisse une vilaine cicatrice sur le visage, d'où l'idée d'inoculer préventivement le pus du bouton en une région du corps cachée. Cette observation princeps des Russell a été retenue aujourd'hui par l'histoire des sciences[9] comme la première mention d'une immunité et d'une immunisation possible contre un parasite : P. Russell semble avoir fait des expériences sur lesquelles malheureusement on manque de détails. À remarquer qu'en dépit de l'ancienneté du procédé, qui s'apparente donc à une vaccination, nous ne possédons pas encore aujourd'hui de vaccin satisfaisant contre les leishmanioses (non plus que contre le paludisme), bien que les recherches se poursuivent activement, en particulier en Iran (la Perse connaissait aussi l'inoculation préventive du bouton du *salek*, de *sal* qui veut dire année en persan).

La position privilégiée de médecin des Russell leur a permis de porter témoignage sur le monde interdit des femmes. Une belle illustration montre la scène de genre, devenue classique dans les récits de harem, *Taking a lady's pulse* (à travers une ouverture de la porte), de Robert Madden, en 1829 (p. 210)[10]. Le médecin apprenait aussi bien des choses par les simples servantes qui l'interceptaient à l'entrée pour se faire « prendre le pouls ». P. Russell décrit en détail des accouchements en musique au domicile, au milieu de la joie générale, avec un enthousiasme qui préfigure, sauf à se rappeler la fâcheuse mortalité maternelle de l'époque, l'engouement moderne pour des naissances plus conviviales. Les Russell ont été capables d'établir que le sex-ratio à la naissance était à égalité. Ils sont au fait de la fréquence des avortements, cause possible du nombre limité d'enfants par femme, sans aller jusqu'à la thèse de l'historien B. Musallam[11] que contraception et avortement seraient en partie responsables du déclin de l'Orient musulman au XIXe siècle !

Soulignons pour terminer le charme et l'intérêt des images empruntées aux œuvres des Russell, à leurs prédécesseurs ou à leurs contemporains, dans cette luxueuse édition. Le choix des frères Russell se révèle parfaitement approprié aux objectifs de l'Arcadian Library, qui entend contribuer à une meilleure compréhension des liens historiques entre Europe et terres d'islam, et cet ouvrage en est une excellente illustration, à tous les sens du mot.

Anne Marie Moulin

9 Voir notamment un extrait de A. Russell dans Kean (Benjamin H.), Mott (Kenneth E.), Russell (Adair J.) dir., *Tropical Medicine and Parasitology: Classic Investigations*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, t. II, p. 281.

10 Vanzan (Anna), « Feeling the Pulse behind the Veil: Western Physicians and Muslim Women », *Alam e Niswan, Pakistan Journal of Women Studies* 13/2, 2006, p. 65-81.

11 Musallam (Basim), *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge studies in islamic civilization*), 1983.

Gilles Grivaud, Alexandre Popovic dir., *Les Conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane : bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes, École française d'Athènes (coll. *Mondes méditerranéens et balkaniques* 3), 2011, vi + 904 p.

This annotated bibliography was first conceived at a seminar held at the École française d'Athènes in May 1997 on "*Conversions à l'islam à l'époque ottomane : exemples grecs et balkaniques*". As the editors explain in their introductory essay, scholars gathered at this meeting concluded that a comprehensive bibliography of works on conversion to Islam in the Ottoman Empire inclusive of scholarship in languages of the Balkan nation states would yield novel insights into the trajectories of the debate that has been fractured along national historiographical lines and, for reasons of accessibility, dominated by references to works in Western languages. In order to accomplish this ambitious task, an impressive team of scholars composed of Méropi Anastassiadou, Stavros Th. Anestidis, Nathalie Clayer, Philippe Gelez, Rossitsa Gradeva, Catherine Horel, Slobodan Ilić, Jacob M. Landau, Bernard Lory, Claire Mouradian, Georgios Nikolaou, Manolis Peponakis, Dejan Stojiljković, Işık Tamdoğan and the editors themselves set out to annotate scholarly studies in a variety of languages, including Albanian, Armenian, Bulgarian, Bosnian/Croatian/Serbian, Greek, Hebrew, Hungarian, Turkish, English, German and French. Although the project originally emerged in the context of concerns about political uses of the historiography of conversion to Islam in the post-Ottoman Balkans, its coordinators realized that for a coherent survey of the relevant literature, the Balkan and Asia Minor contexts could not be separated. As a result, the present volume addresses studies that deal with the phenomenon of conversion to Islam in both Asia Minor and the Balkans, in both the Seljuk and Ottoman periods.

However, the original concerns of the scholarly team – namely the urge to expose and critique nationalist biases particularly in the Balkan historiographies on conversion – leave a strong imprint on the volume and figure as both its strongest suit and its weakest point depending on the reader's interests. Namely, the editors argue that in light of the fact that each country in the Balkans "nationalized" the study of conversion and appropriated it for its own internal debates without considering discussions in neighbouring historiographical contexts, the best way to reconstruct those internal debates is to organize the entries "*par aire géo-culturelle, selon des catégories habituelles du monde politique post-communiste*" (p. 11). Thus, we get the following categories : Greece and Greek-speaking populations of Asia Minor; Armenian-speaking populations of Asia Minor; Bulgaria; Former Yugoslav Republic of Macedonia (FYROM); Serbia, Montenegro, Croatia; Bosnia-Herzegovina; Albania and Albanian-speaking population of the former Yugoslavia; Hungary; and two additional general categories of the Ottoman Empire; and Jewish population and *dönme*s. Each section is preceded by a short historiographic essay, and the annotated bibliographic entries are chronologically ordered, helpfully highlighting in the heading the specific region and period studied as well as sources used.

But before turning to the merits of this ambitious endeavour, it is necessary to address some of the most obvious problems that beset it. Above all, the chosen classification system is problematic because it blends together entries produced by scholars from respective modern nation states with entries by other scholars about retroactively "nationalized" historical spaces either by nationalist scholarship or by the editors of the volume

for the purposes of classification. Thus, for instance, the entries for Herbert A. Gibbons' *The Foundation of the Ottoman Empire* and Mehmed Fuad Köprülü's *Les Origines de l'Empire ottoman* are not to be found under the general rubric of the Ottoman Empire but rather in the section on Greece and Greek-speaking populations of Asia Minor. At the same time, it is surprising, given the choice to privilege the modern nation states in the process of classifying the entries, that there is no separate entry on Turkey, even though Turkish scholars have not been immune to (nationalist) bias when it comes to the phenomenon of conversion to Islam. The volume therefore achieves what the editors set out to do and allows for a reconstruction of national debates on conversion to Islam in select contexts. However, in the process it also achieves a dubious success of perpetuating and, in some cases, even aiding exactly the kind of compartmentalization of knowledge it purports to critique. In this way, it reproduces a Balkan vision of the post-Ottoman world in which only this region has dealt with its Ottoman past and identity issues through historiography on conversion while similar intellectual struggles in modern Turkey (or the Middle East in general) are overlooked.

Although the editors and their team are undoubtedly aware of the complexities of the historical and cultural geography of both Seljuk and Ottoman domains, they make little effort to discuss the pitfalls of projecting national borders onto an imperial past and problematise their classification for the benefit of a less informed reader. Thus the historical categories of "Rumeli" and "Anatolia" are entirely ignored while the notions of the "Balkans" and "Asia Minor" – both of which have their own problematic history of usage – are taken for granted. Admittedly, the classification of the body of knowledge in the editors' hands did not present an easy task. However, more historically-minded introductory remarks attentive to "lay" audiences and a less "Balkan-centric" (and "Balkanizing") approach to the material would have gone a long way in making sure that the volume not only deals effectively with historiography of the past but also charts an agenda for future research.

As to the criteria of inclusion in this annotated bibliography, the editors point out that the goal was not to be exhaustive but to select studies of greatest "scientific importance" and interest for historical, sociological and political debates. They excluded items "devoid of critical commentary," newspaper articles, ethnographic studies intended for local audiences as well as novels. Given the stated goal of reconstructing "national debates," one wonders if the last two items would not have been useful to this purpose and constitutive of a novel approach. Additionally, studies on famous individuals who converted or apostatized are omitted because the editors made a conscious decision to privilege communal over individual experiences of conversion to Islam and particular debates and methodological approaches over others. While socio-economic and political studies of conversion are duly surveyed, the volume's attention to the more recent cultural approaches could be more fine-tuned in order to match the editors' nuanced discussion of the concept of conversion presented in the introduction as neither a uniform nor a linear process that develops in stages over generations and depends on local conditions over time. One wonders, for instance, whether attention to such phenomena as *aljamiado* literature in Bosnia, Albania or Greek-speaking parts of Anatolia, or the establishment of local institutions of Islamic learning and mysticism would not have been a welcome nod to the cultural history of conversion to Islam in this broader sense.

Based on its selection of relevant literature, the volume does an excellent job in mapping out the debates on the role and significance of the child levy (*devshirme*) as well as

the phenomena of bogomilism and “crypto-Christianity” across national historiographical schools. At times, however, these debates are allowed to overshadow other important local developments. In the introductory essay on Bosnia, for instance, the debate on bogomilism takes much more space than the extensive work and methodological challenges faced by Bosnian Ottomanists working on the subject of conversion. A much better balance between an overview of historiographical trends on the one hand and sources and methodologies deployed by local scholars on the other are achieved, for instance, in the essays on Bulgaria and Albania and Albanian-speaking populations of the former Yugoslavia. However, those readers interested in the sources used by scholars in the past as a basis for planning future research can find that information by browsing through the actual entries, most of which are very thorough, informative and precise.

In terms of this volume’s legacy, it is important to emphasize that it surveys literature from 1800 to 2000, even though it is published in 2012. That means that the rather considerable scholarly output in research on conversion to Islam in the Ottoman and Seljuk realms since 2000 with its new approaches is (for the most part) not taken into consideration, and that historiographical discussions largely reflect concerns and methodologies from the 1990s. One way to address this problem, as well as the challenges of classifications discussed above, and preserve and highlight in the best possible way the valuable work done by a great team of scholars would be to turn this bibliography into an online database with flexible search categories (by language of the entry, nationality of the author, when known, historical and modern geographic categories, period, type of sources used, thematic, and methodological and theoretical approach of the entry, etc.) with the possibility of adding ongoing updates. The volume’s helpful appendices in the form of glossary, chronology, maps, list of cited periodicals, and the author index could also be an essential part of such a project that would guarantee the wide use of the knowledge compiled by this scholarly team.

Tijana Krstić

M’hamed Oualdi, *Esclaves et maîtres : les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne (coll. *Bibliothèque historique des pays d’islam* 3), 2011, 499 p.

Cette thèse en histoire moderne, soutenue en 2008 à l’université Paris I, était attendue. Le livre qui en est issu témoigne de l’originalité et de la qualité de la recherche de l’auteur : forme travaillée, justesse des termes choisis, phrases de synthèse en début et en fin de chapitre en rendent la lecture agréable.

Les études antérieures, récentes, sur l’esclavage, les captifs de la course ou les convertis dans le monde méditerranéen semblaient rendre inévitable une mise en perspective détaillée sur les mamelouks de Tunis, dans la longue durée. M. O. l’a réalisée. Il part en effet du constat que les travaux de recherche en Tunisie sur la naissance de l’État territorial à l’époque moderne, les institutions, la Cour, le personnel de l’État… ont tous abordé la question des mamelouks, sans qu’il existe un travail spécifique sur ce groupe incontournable d’acteurs politiques. Pour ce faire, il met en œuvre une grande partie de la documentation archivistique et littéraire disponible à Tunis et en France, en omettant vraisemblablement volontairement l’important fonds conservé au ministère tunisien des Domaines de l’État :

en particulier, la série des biens *habous* lui aurait permis de mieux enrichir encore l'histoire des individus et de leurs familles, comme certains aspects de leurs richesses personnelles. Néanmoins, l'auteur a su traquer les informations dans toutes les autres sources disponibles, aussi bien aux archives nationales de Tunisie et de France et au Centre des archives diplomatiques de Nantes du ministère des Affaires étrangères, qu'au Public Record Office (Foreign Office Papers). De plus, il fait quasiment le tour des sources imprimées disponibles et des études sur la question[1].

Son étude savante de 499 pages est divisée en deux parties de cinq chapitres chacune. La première, intitulée « Les mamelouks. Définitions et variations d'usage (XVIIe-XIXe siècle) », traite de la catégorie proprement dite : formation, composition, évolution et « charges » qui ont été confiées à ces esclaves d'origine européenne. La seconde partie, intitulée « Adaptations et dissolution du corps mamelouk au temps des réformes (des années 1830 aux années 1880) », est consacrée aux conditions et au processus d'extinction du groupe.

L'étude de cette catégorie de « serviteurs » devenus serviteurs d'État permet de mieux comprendre les sociétés arabes et musulmanes de l'époque moderne, structurées autour de deux binômes globalisants : le *hor* (homme libre) et l'*abd* (esclave) ; le *mawla* (maître) et le *taba'* (dépendant). La valeur accordée à ces notions politicoculturelles dans la composition et la hiérarchisation socio-économique dépend de la place accordée à l'institution esclavagiste dans les sociétés concernées. Si la régence tunisienne n'échappe pas à la pesanteur de ces données, elle utilise relativement très peu l'esclavage (notamment celui des Noirs, *abid*). L'importance des *khammes* (travailleurs au quint) aurait largement compensé le déficit de main-d'œuvre servile[2]. Le recrutement des mamelouks par les élites au pouvoir (beys, deys, *bacha* et autres dignitaires) trouve sa raison d'être dans ce contexte.

Dans la première partie, la démonstration commence par un essai de définition du terme « mamelouk », le sens du mot, sa réalité et les « variations d'usage ». Avec finesse et nuance, M. O. procède ensuite à l'identification des composantes de la catégorie ; il montre aussi l'évolution du sens des termes utilisés sur trois siècles. Il insiste sur le fait que le mamelouk s'insère dans une relation de dépendance et son corollaire, la protection avec une proximité, voire une intimité avec le maître. Il ne s'agit donc pas d'une situation classique entre maître et esclave : la construction sociale et politique de la régence de Tunis repose sur la notion de dépendance (*wala*) et de service (*khidma*).

L'auteur étudie avec pertinence la composition de ce corps et la transformation de son rôle au sein de l'administration, comme au palais du Bardo. On peut regretter qu'il ne prenne pas assez en considération les spécificités des trois temps de l'histoire beylicale, du XVIIe siècle à la fin du XIXe siècle : la greffe aussi bien ottomane que « renégate » ; l'enracinement de la dynastie husseinite ; enfin l'usure du pouvoir, en lien avec son

[1] Il n'existe pas de liste exhaustive des sources et des références bibliographiques. Trois études, postérieures à la date de sa soutenance, auraient pu être utiles à l'auteur : Houidi (Saloua), *Le Personnel de l'État dans la régence de Tunis 1735-1814*, Thèse doctorale, Université de Tunis, 2009 (en arabe) ; Jrad (Mehdi), *A'ilat al Makhzen Bil Iyalat Al Tunisiyyati Khilala Al 'Ahd Al Hussayni 1705-1881*, Tunis, Publications de la faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis, de l'unité de recherche « Histoire économique et sociale » et des Archives nationales de Tunisie, 2011 ; Sadok Boubaker dir., *Le Personnel de l'État dans la Tunisie moderne et contemporaine*, Sfax, Amal Éditions, 2010.

[2] Nous partageons cette idée avec Hédi Timoumi, *Généalogie d'un retard historique (le Maghreb pré-moderne)*, Sfax, Tarik Éditions – Thala Éditions, 2011.

« autochtonisation ». Cette périodisation lui aurait permis de donner une perception du groupe moins centrée sur le XIXe siècle qui est effectivement bien plus riche sur le plan documentaire que les autres périodes. Chacune de ces périodes avait un besoin de mamelouks différents, mais qui, comme le montre d'ailleurs M. O., partagent au moins trois caractéristiques : l'extranéité, la conversion et la nouvelle identité. Et, quelle que soit la « variation d'usage » que les souverains tunisiens en ont fait, les mamelouks n'ont eu d'identité et de pouvoir qu'à l'ombre du maître. Rares sont les grandes figures de ce corps qui l'ont compris aussi bien que Youssef Sahib al Taba' et Mostapha Khouja. Ceux qui ont oublié cette règle ont été châtiés ou abandonnés. La différence d'âge, en particulier, est l'une des clés pour comprendre cette symbiose entre maître et esclave qui caractérise la dépendance : un mamelouk âgé inspirera respect et égard ; un autre de la même génération d'âge que son maître, avec lequel il a été éduqué, inspirera plus de proximité. Ce type de rapports interpersonnels est d'une grande importance pour décrypter certaines situations.

Ce remarquable travail d'historien élargit enfin les perspectives le plus souvent centrées sur la politique et la vie palatiale, en montrant la place occupée par les mamelouks en dehors du palais, en particulier dans le corps des caïds qui est, avec l'armée, l'épine dorsale de l'édifice administratif beylical.

Dans la seconde partie, l'auteur recentre son analyse sur les transformations du corps des mamelouks au XIXe siècle : sa mutation interne, son évolution numérique, son adaptation aux réformes. Nombre d'entre eux prennent conscience de la nécessité de se comporter comme les enfants du pays, « tous fils du souverain » et à son « service » au sein du *makhzen*. Il y aurait eu un parallèle intéressant à mener entre leur destin et celui des *kouroghli*s, afin d'appréhender les mécanismes de ce processus de fusion dans le corps social tunisien. Les textes de l'époque dévoilent l'émergence de cette nouvelle culture du service de l'État. Elle répond au paternalisme du bey et à son « pouvoir despotique ébranlé » (Ben Dhiaf : « *al hukm al mutlaq* »). Cependant, quand certains mamelouks accèdent aux charges politiques les plus importantes, assumant réformes et répression, dans le même temps leur groupe devient insignifiant en nombre. M. O. analyse avec un esprit synthétique la connexion existant entre le contexte international (fin de la course, fin de la traite esclavagiste, agressivité consulaire, etc.), l'apparition de nouvelles formes de gouvernance qui mettent à nu la fragilité du système politique (endettement, dépersonnalisation des charges) et la recomposition des groupes sociaux. Tout converge vers le sacrifice d'un corps en voie d'extinction. Lors même que leur originalité (« vivre au loin ») leur avait été imposée, les mamelouks qui repartent alors vers le Levant ou l'Europe vivent cet exil comme un « déracinement ».

Sadok Boubaker

Sibel Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2012, x + 273 p.

L'ouvrage s'intéresse à l'émergence de Smyrne (İzmir) comme un des plus importants ports de la Méditerranée et une des principales villes ottomanes durant quatre décennies

(1840-1880) qui constituent une période d'intenses changements tant au sein qu'à l'extérieur de l'Empire ottoman.

L'apport de cette recherche, entreprise à partir de sources diverses (archives ottomanes, archives diplomatiques françaises et anglaises, presse), est incontestable pour l'histoire de Smyrne. Elle met en lumière des éléments méconnus de celle-ci : la constitution, la composition et le rôle des nombreuses instances de gouvernance locales qui vont accompagner son développement au XIXe siècle (comité d'hygiène et de secours, commission du cadastre, forces de police, municipalité) ; le rapport de force entre les différentes composantes (ethniques, confessionnelles et nationales) de sa population lors des travaux d'aménagement de la ville ; les fêtes organisées dans l'espace public de la ville. Enfin, elle propose une riche iconographie et une cartographie inédite de la ville, puisée dans des fonds à découvrir. Sur ce point, une remarque de détail : le lecteur attentif aurait souhaité voir regroupés, en fin d'ouvrage, un récapitulatif et un descriptif de ces différents fonds.

Plus largement, la lecture de Smyrne proposée dans ce livre est originale et stimulante pour l'histoire des villes, celles de l'Empire ottoman mais pas seulement. Architecte de formation, l'auteur montre comment la modernisation institutionnelle et économique que connaît la ville ne peut être comprise sans analyser aussi les pratiques sociales et les structures matérielles de l'espace urbain. D'autres questions (comme les identités et appartenances individuelles et collectives dans le contexte de la Smyrne cosmopolite, la naissance d'un nouveau modèle de citoyenneté et celle d'une sphère publique, la présence croissante de l'État ottoman et des règles qu'il impose sur l'espace physique des villes et sur la vie de leurs habitants), qui ont fait l'objet de recherches récentes en histoire, consacrées à Smyrne comme à d'autres villes ottomanes, sont ici abordées avec un regard neuf.

L'ouvrage est construit autour de quatre chapitres, qui correspondent à quatre entrées dans l'histoire de Smyrne ; une introduction dense et une conclusion permettent à S. Z.-S. de relier, étroitement et de manière cohérente, l'ensemble des problématiques développées dans chacun des chapitres.

Le premier chapitre approfondit le rapport entre les régimes modernes de droit à la propriété foncière et la citoyenneté urbaine, ainsi que les moyens qu'emploie l'État ottoman pour davantage contrôler individus et groupes dans ce domaine, avec les inévitables tensions que cela entraîne. Le lecteur en apprend, par là-même, beaucoup sur les modalités d'acquisition de propriétés foncières par des ressortissants européens au sein de l'Empire. Ce chapitre a le mérite de poser la question des nombreuses juridictions et lois auxquelles les habitants de l'Empire ottoman peuvent être soumis, compte tenu de leurs appartenances diverses et de la nature du différend (personnel, foncier, etc.) auquel ils doivent faire face. Dans le cadre, cette fois, des ventes, des locations, des droits à l'héritage de propriétés foncières, des taxes foncières, la réflexion entreprise s'avère dès lors particulièrement intéressante et novatrice.

Dans un deuxième chapitre est analysée l'émergence des instances de gouvernance locales et des services urbains, évoqués précédemment. Ce sont les rues de Smyrne qui vont faire d'abord l'objet de toute leur attention par rapport à trois dangers qui les menacent périodiquement : les incendies, les épidémies (peste et choléra) et le brigandage. Smyrne apparaît de plus en plus comme une entité administrative et territoriale, aussi bien dans la presse locale que lors des échanges qui ont lieu dans les divers comités et conseils

nouvellement créés. Par ailleurs, il existe désormais un vrai va-et-vient entre la perception des problèmes urbains de Smyrne et les instances mises en place pour y remédier.

Le troisième chapitre prolonge la réflexion en entreprenant un examen fin des grands travaux d'aménagement (quais, port, ligne de tramway, éclairage au gaz, etc.) que connaît Smyrne durant la seconde moitié du XIX[e] siècle et qui vont transformer définitivement sa façade maritime. Ces travaux, et plus particulièrement la construction des nouveaux quais, illustrent combien les différents acteurs en présence peuvent mobiliser alors des définitions différentes du bien public.

Le quatrième et dernier chapitre, consacré aux pratiques festives (processions religieuses catholiques, fêtes civiles lors de la naissance d'un nouvel héritier au trône dans l'un des pays européens, célébrations impériales ottomanes) des différentes communautés au sein de l'espace urbain, peut sembler *a priori* aborder des questions très différentes par rapport au reste de l'ouvrage. En réalité, par cet autre angle, il s'interroge toujours sur la formation des identités à Smyrne, dont une identité smyrniote, par-delà les différentes appartenances des habitants de cette ville.

Tout au long du livre, l'auteur montre comment l'espace physique et bâti de Smyrne apparaît à la fois comme un agent et un objet de changement. S. Z.-S. met en évidence les alliances que les habitants de la ville sont capables de nouer, par-delà leurs différences, pour préserver leurs intérêts communs et permettre la réorganisation de son espace urbain. Par les choix et comportements qui sont les leurs, ils définissent de nouvelles formes de participation politique, qui déplacent les frontières de l'autorité et mettent en évidence combien les limites institutionnelles comme celles entre les intérêts des différents groupes et communautés sont poreuses et se recomposent à travers les conflits et les débats qu'ils engagent pour le contrôle et l'aménagement de l'espace urbain. Les projets d'aménagement de l'espace urbain qui ont lieu durant cette période ouvrent, dans cette perspective, de nombreuses pistes de réflexion concernant les nécessaires médiations entre les intérêts parfois divergents des habitants de la ville, des sociétés étrangères chargées de ces travaux et des autorités ottomanes. Les habitants de Smyrne se découvrent aussi une nouvelle identité d'acteurs urbains. Cette recherche vient confirmer les conclusions des publications les plus récentes sur les modalités de coexistence au sein de la société ottomane, par-delà l'image trop longtemps véhiculée d'une société compartimentée : le fonctionnement même de cette coexistence atténue les distinctions entre appartenances ethniques, confessionnelles et nationales des habitants de la ville, ainsi que la division entre quartiers séparés réservés aux membres d'une même communauté.

Bref, un livre de qualité, à recommander à tous les historiens des villes ottomanes et plus largement aux spécialistes d'histoire urbaine.

Marie-Carmen Smyrnelis

Johann Büssow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908*, Leyde, Brill, 2011, xxiv + 620 p.

Ce gros livre, issu d'une thèse de doctorat, s'ajoute aux travaux qui ont renouvelé notre connaissance de la Palestine ottomane ces trente dernières années, grâce à l'apport de sources longtemps inexploitées. S'il vient compléter l'excellent travail de A. Schölch pour

la période 1856-1882[1], il se distingue du reste de l'historiographie : c'est l'un des premiers ouvrages à offrir le traitement d'une quantité aussi considérable et diverse d'archives rédigées en hébreu, en arabe et en ottoman. Soulignons la particularité des sources disponibles pour l'histoire de la Palestine : elles sont marquées au coin de la censure hamidienne ; une grande partie d'entre elles ont été détruites en 1948 ; elles sont peu riches en chroniques, almanachs officiels et dictionnaires biographiques ; elles sont souvent centrées sur la glorification de la Terre sainte. Les spécialistes disposent malgré tout d'archives abondantes et exploitables, tels les actes de cadi (l'une des rares sources importantes laissées de côté par l'auteur), les registres de recensement (surtout celui de 1905), et d'une variété de sources autobiographiques, de papiers personnels (ceux d'Ali Ekrem Bey, gouverneur de Jérusalem en 1906-1908), de documents familiaux et tribaux ou de récits ethnographiques. Or non seulement J. B. répertorie et exploite cette documentation avec minutie et rigueur, mais il en croise les données avec les résultats de recherches approfondies menées aux archives de la Présidence du Conseil à Istanbul, dans les sources consulaires anglaises et allemandes, ou dans un corpus de publications locales. Cette entreprise est remarquable par son ambition. Elle est pionnière par ses résultats : aucun historien n'avait jusqu'ici produit autant d'informations nouvelles sur les populations locales, dans leurs relations aux gens de passage, aux étrangers et aux autres populations de l'Empire ; personne n'avait offert les moyens d'observer la Palestine hamidienne à des échelles à la fois intra et intercommunales différemment travaillées par des logiques d'administration territoriale conçues à Istanbul.

La structure du livre est, à l'image de l'enquête, solidement charpentée. Chacune des quatre parties examine selon un angle particulier les dynamiques sociopolitiques de la Palestine et l'établissement d'institutions étatiques. La première, intitulée « *Imperial Politics* », dessine les cadres de l'organisation administrative. Elle retrace minutieusement la mise en place du district indépendant de Jérusalem à partir de 1872 et les modalités de participation des populations aux prises de décision dans le cadre des nouveaux conseils. La question de l'amplification et de la diversification de l'appareil d'État, favorable à une identification croissante des populations à la « notion » (p. 103) de Palestine, était déjà bien connue, notamment par les travaux de D. Kushner et de H. Gerber. Mais l'auteur apporte une vision remarquablement précise sur l'articulation d'un projet de réforme territoriale (largement débattu au sein des cercles de réformateurs et soumis à la pression des Européens) et de sa mise en œuvre à l'échelle de la province. À l'aide de diagrammes savamment conçus, il montre l'importance des revenus fiscaux à la fois pour le financement de la réforme (le poste militaire représente plus de la moitié du budget de la province) et le trésor impérial.

Alors que cette première partie est organisée autour d'une « *top-down perspective* » (p. 103) destinée à mesurer l'impact des réformes en Palestine, la suivante est intelligemment conçue comme son symétrique inverse par la « *bottom-up approach* » (p. 103) qu'elle entend expérimenter. J. B. cherche ainsi à identifier les modes de pensée et d'interaction chez des habitants soucieux d'adapter la poursuite de leurs affaires quotidiennes à un cadre administratif nouveau. Il procède à l'analyse précise des structures démographiques (naissances, mariages, migrations) de quatre microrégions (Jérusalem, Hébron,

[1] Schölch (Alexander), *Palestine in Transformation, 1856-1882: Studies in Social, Economic, and Political Development*, trad. William C. Young, Michael C. Gerrity, Washington DC, Institute for Palestine Studies, 1993.

Jaffa et Gaza). Pour chacune d'entre elles, il offre des études de cas fondées sur des chroniques familiales ou des mémoires. Il en exploite les données à des jeux d'échelle différents (habitation, village, quartier, commune) et propose aussi bien des analyses longitudinales de lignages que des suivis de déplacements de migrants issus de milieux sociopolitiques différents. Il livre au lecteur d'ingénieuses représentations cartographiques qui lui permettent de rendre compte des liens entre villes et campagnes, mais aussi des réseaux transrégionaux tissés entre les quatre zones et, au-delà, avec d'autres provinces ottomanes. Le résultat produit est une mine d'informations qui apporte beaucoup à notre connaissance dans une multiplicité de domaines de l'histoire (urbaine, économique, sociale et culturelle) et offre de quoi nourrir un genre encore délaissé par les ottomanistes : l'histoire de la famille. Cette deuxième partie, tour de force remarquable d'un genre inédit, forme une micro-histoire totale de la province. Elle aurait justifié à elle seule la publication du livre.

La troisième partie propose un changement d'optique, un « *analytical look* » (p. 310) (d'une facture plus classique) que l'auteur juge adapté à l'étude des élites, entendues comme vecteurs sociopolitiques d'influence sur les décisions prises par les autorités provinciales. Désireux de sortir du cadre critiqué par ses prédécesseurs de la « politique des notables » de A. Hourani, J. B. examine la notion d'*ayan* au contact de catégories (notable, noblesse, oligarchie, aristocratie) dont la pertinence a été moins établie par les ottomanistes que par les spécialistes d'autres aires culturelles, notamment occidentales. Le problème est qu'il emploie tour à tour ces notions dans la suite, sans toujours expliquer à quelles réalités particulières chacune d'entre elles renvoie. Cela dit, il justifie clairement le choix d'un traitement séparé des élites locales (les grandes familles de Palestine) et des élites centrales (les dignitaires ottomans), tout en montrant en quoi les secondes étaient en partie cooptées (p. 397) par les premières. Pour ce qui est des élites locales, la démonstration est solidement appuyée sur une documentation variée. Le lecteur suit l'auteur avec bonheur le long des riches développements successivement proposés : des listes de membres de *households* viennent illustrer des stratégies d'alliance ; de fines analyses des usages des titres et des codes sociaux permettent de discerner les modes de distinction et de représentation de soi façonnés par les élites locales ; des réflexions argumentées sur les noms de famille mettent en lumière les « *time maps* » (E. Zerubavel)[2] qui organisent les imaginaires généalogiques. En revanche, pour ce qui est des élites impériales, J. B. s'appuie sur une documentation moins complète (principalement des récits d'administrateurs) ; il néglige les rapprochements avec le gouvernement des autres provinces de l'Empire et les études prosopographiques qui leur ont été consacrées ces dernières années.

La quatrième partie, « *Widening the Scope of Politics* », retrace la transformation progressive du champ politique sous l'effet de nouveaux dispositifs culturels (journaux, programmes scolaires, réseaux de sociabilité) implantés au sein d'une « *modern public sphere* » (p. 436). Elle examine en particulier la politisation de thématiques déjà largement balisées par l'historiographie (la conscription, l'opposition nationaliste). Cette dernière partie, composée de chapitres brefs et peu articulés les uns aux autres, apporte moins d'éléments nouveaux que les précédentes. Elle sert surtout d'amorce vers une conclusion

[2] Zerubavel (Eviatar), *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2003

générale de l'ouvrage, consacrée à l'impact de la révolution jeune turque dans la région. C'est une conclusion trop courte (6 pages pour un livre qui en compte 620) qui aurait gagné, au terme d'un parcours riche et parfaitement maîtrisé, à offrir au lecteur un bilan d'enquête. La chronologie de l'histoire de la Palestine proposée en annexe est en revanche très utile pour remettre en perspective l'ensemble des thématiques traitées.

Au total, *Hamidian Palestine* est un livre qui frappe par l'étendue de la documentation mobilisée, toujours exploitée avec une grande rigueur et une stupéfiante maturité, quand on songe qu'il s'agit d'une thèse remaniée. C'est une histoire régionale si complète, si remarquablement incarnée, que l'on en oublie qu'elle reste assez peu comparative : dans la lignée des générations d'historiens contemporanéistes arabisants qui l'ont précédé, l'auteur néglige encore trop l'utilité des rapprochements avec les réformes territoriales balkaniques et anatoliennes. Il se distingue toutefois dans le champ des études proche-orientales par la richesse de son imaginaire de chercheur, sensible au modelage des institutions autant qu'à la fabrique de l'espace. Il faut reconnaître que l'évocation en introduction des théories de la modernisation sert de caution paradigmatique à une œuvre classique et imposante, de même que les références chics et maladroites à Bourdieu ou à Foucault n'apportent rien à la réflexion d'ensemble. En revanche, l'usage de concepts de géographie humaine (presque totalement délaissés par les historiens du domaine), comme la « régionalisation » ou la « production de l'espace symbolique », assure les bases de la démonstration. Cet imaginaire est nourri d'une connaissance intime des archives autant que des langues dans lesquelles elles ont été rédigées. Il révèle une érudition qui force l'admiration, inscrite dans la tradition orientaliste académique dont J. B. est issu et à laquelle il apporte un remarquable renouvellement, au moins pour deux raisons. Premièrement, la démarche de l'auteur permet de sortir autant d'une histoire téléologique de l'opposition entre Arabes et Juifs que de l'illusion de la familiarité d'un objet « redécouvert » (B. Doumani)[3] ou « imaginé »[4] au service de la défense de la mémoire plus que de l'écriture de l'histoire. Deuxièmement, son travail marque sans nul doute un tournant dans l'historiographie du domaine : il est rare qu'un ouvrage consacré à un territoire ottoman – et celui-ci est chargé plus que les autres d'une histoire problématique et brûlante – remplisse l'objectif que la plupart des historiens régionalistes de l'Anatolie, des Balkans ou du Proche-Orient s'assignent depuis 20 ans et que très peu atteignent : décrire une province par les hommes qui la peuplent autant que les institutions qui l'administrent, tout en restituant la place qu'elle occupe dans un dispositif impérial façonné dans un long XIXe siècle. Bref, l'ouvrage de J. B. est un modèle à suivre pour les générations à venir d'arabisants et d'ottomanistes : on savait le paradigme de la « politique des notables » épuisé ; il est enfin dépassé, et pour longtemps.

Olivier Bouquet

[3] Doumani (Beshara), *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley, University of California Press, 1995 (accessible à l'adresse : ark.cdlib.org/ark:/13030/ft896nb5pc).

[4] Gerber (Haim), *Remembering and Imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the Present*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

Yavuz Köse, *Westlicher Konsum am Bosporus: Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich (1855-1923)*, Munich, R. Oldenbourg Verlag (coll. *Südosteuropäische Arbeiten* 138), 2010, 574 p.

Dans ce volumineux ouvrage, Y. K. se propose d'analyser les stratégies de marketing d'entreprises occidentales (Singer, Nestlé et des grands magasins) dans l'Empire ottoman ainsi que l'impact de leur implantation sur la société ottomane de la seconde moitié du XIXe siècle à 1923.

L'introduction pose clairement la problématique de cette étude qui se veut une histoire économique culturelle considérant les phénomènes et les processus économiques dans le contexte des structures sociales et politiques et des modèles culturels. Elle offre une longue revue commentée (pas moins de 65 pages) de la recherche existante, de ses lacunes et des problèmes qu'elles posent dans le domaine de l'histoire économique de l'Empire ottoman (histoire des entreprises et des formes de société ottomanes, des infrastructures, des banques, des entreprises étrangères dans l'Empire ottoman, du marché et du marketing…). Ce recensement bibliographique, qui aurait peut-être pu être parfois un peu plus concis, apporte toutefois des indications précieuses pour tout chercheur s'intéressant à l'histoire économique de l'Empire ottoman, en présentant l'essentiel des ouvrages touchant à ce domaine ainsi que l'évolution de la recherche.

L'auteur a par ailleurs travaillé sur un grand nombre d'archives : archives des entreprises prises en compte (rares dans le cas des grands magasins, difficilement accessibles pour celles de Singer et relativement abondantes dans le cas de Nestlé, même si Y. K. regrette le manque d'archives de la succursale à Istanbul fondée en 1912 et de la chocolaterie créée en 1927), rapports consulaires, publications des chambres de commerce, brochures, opuscules, récits de voyage. L'auteur souligne par ailleurs l'utilité de l'*Annuaire oriental*. Il a également dépouillé un grand nombre de périodiques ottomans et consulté les archives ottomanes, qui contiennent en particulier des factures adressées aux membres de la Cour ottomane ou aux hauts fonctionnaires. Regrettant le nombre très restreint de livres de comptes de citoyens ottomans moyens et la rareté des lettres personnelles, il a pu néanmoins avoir accès aux lettres d'un employé français du grand magasin Orosdi Back, Louis Salmon. Enfin, il cite les romans ottomans qui offrent des descriptions intéressantes des lieux et des manières d'être des acheteurs ottomans, et a inclus dans son ouvrage des photos, en particulier de publicités pour les marques européennes, qui montrent leur présence physique, en particulier à Istanbul.

Dans la partie suivante, Y. K. revient sur les caractéristiques du marché ottoman. Il met en particulier en avant que le marketing ottoman était un « marketing d'approvisionnement » : le marché, organisé en corporations, était dominé par l'État qui veillait à ce qu'il soit approvisionné, le client n'étant pas au centre du système.

Au XIXe siècle, les nouvelles méthodes de production en Europe et les nouvelles formes de marchandises, normées, portant une marque, emballées, etc. qu'elle exporte rendent le système de commercialisation de plus en plus complexe. La distance entre le producteur et le consommateur s'accroît, laissant par-là même une plus grande place pour la communication et la publicité. La pénétration des produits européens constitue bien entendu une concurrence pour les producteurs ottomans. Ceux-ci vont alors devoir prendre en compte le comportement des consommateurs. Par ailleurs, les nouvelles marchandises

ne se vendent plus dans le système réglementé du marché organisé en corporations. De nouveaux quartiers de vente, Péra et Beyoğlu pour Istanbul, apparaissent.

Pour les représentants et les marchands occidentaux, le marketing avait une place essentielle pour pénétrer le marché ottoman. C'est l'objet de la partie suivante, dans laquelle l'auteur passe en revue l'histoire de l'implantation des grands magasins ainsi que des entreprises Singer et Nestlé dans l'Empire ottoman et notamment à Istanbul, avant d'aborder leurs stratégies de marketing. L'entreprise américaine Singer entretenait des filiales dans tout l'Empire, fondées sur un système de prospecteurs et de collecteurs qui se rendaient directement chez le client, faisaient une démonstration des machines à coudre, lui apprenaient à s'en servir et proposaient des facilités de paiement. Nestlé au contraire pratiquait dans l'Empire ottoman un marketing indirect, s'appuyant sur des agents locaux chargés de distribuer la marchandise dans les magasins locaux (pharmacies, grands magasins, détaillants). Ce système rendait l'entreprise suisse bien évidemment très dépendante de la publicité.

La question de l'origine du personnel local se heurte au problème des sources. Toutefois, il apparaît clairement que la majorité des employés locaux et des commerçants qui vendaient les produits étaient non musulmans. Ici, Y. K. souligne la difficulté d'en trouver les causes. S'appuyant sur les conclusions d'Edhem Eldem, il rappelle que les entreprises européennes trouvaient plus facilement du personnel non musulman, le personnel musulman qualifié s'orientant traditionnellement vers la bureaucratie. Il met également en évidence que, si elle n'est pas à écarter définitivement, la méfiance des entreprises européennes vis-à-vis des musulmans, comme l'avance Donald Quataert, ne constitue pas une raison suffisante et qu'il faut lui ajouter celle des musulmans, parfois peu enclins à travailler dans des entreprises dirigées par des Européens.

Dans une dernière partie, de notre point de vue la plus intéressante, l'auteur aborde la réaction des entreprises et des producteurs ottomans et celle des consommateurs. À la fin du XIXe siècle, de grands magasins furent créés sur le modèle européen, certains par des Ottomans non musulmans, d'autres par des musulmans, comme « Au Bon Marché de Salonique », offrant les mêmes marchandises, utilisant les mêmes présentations, même si certains d'entre eux se démarquaient en adoptant un style « local », « oriental » et en appelant dans leurs annonces publicitaires au patriotisme des consommateurs et des consommatrices.

Pour analyser la manière dont les consommateurs locaux considéraient les produits européens, Y. K. s'est appuyé sur des annonces publicitaires, des lettres de lecteurs, des articles de journaux, des mémoires et des romans. Ici se posent des questions aussi différentes que celles de la prospérité économique, de l'identité et du nationalisme. Ainsi, le débat sur la question de l'allaitement et du lait artificiel, qui ressemble sur le fond à celui mené en Europe au même moment, prend dans certaines revues une tournure politique associant la santé de l'enfant à l'intérêt de la patrie et constitue plusieurs fois l'occasion d'inciter les consommateurs à acheter du lait local et non pas celui de Nestlé. La question du fez, dont la production était dominée par l'Autriche-Hongrie, fait quant à elle l'objet d'une forte campagne de presse en 1899, lorsque fut mis en place un cartel de dix producteurs qui confia la vente à Istanbul au grand magasin Orosdi Back. Mais l'auteur rappelle que cette campagne finit par se calmer et que le grand magasin, quelques années plus tard, fit l'objet d'éloges de la part de la même presse à l'occasion de l'inauguration d'un ascenseur.

Après 1908, les boycotts n'ont que peu d'effet. Dans la presse se multiplient les appels à acheter chez des musulmans. Y. K. cite ainsi une lettre de lectrice parue dans *Kadınlar*

Dünyası qui recommande aux commerçants musulmans de faire plus de publicité. Dans ces résistances nationalistes, le consommateur n'est pris en considération que comme un patriote qui ne doit pas verser dans la consommation *alafranga*. Les entreprises telles que Nestlé sont, quant à elles, critiquées parce qu'étrangères et voulant reverser « l'argent ottoman à l'Europe ». Durant la première guerre mondiale, Singer et Orosdi Back ont perdu l'essentiel de leur personnel (grec et arménien) et n'ont pas réussi à se maintenir. Il en va différemment pour Nestlé, qui approvisionnait la population civile et l'armée en lait et qui, après la guerre, s'est adaptée aux nouvelles conditions de la République turque en s'engageant dans la production locale par la fondation d'une chocolaterie.

La pénétration des entreprises européennes (occidentales) a entraîné de part et d'autre la nécessité de s'adapter (l'auteur parlant de « *Lernprozesse* » réciproques) : tandis que les entreprises européennes ont développé un marketing spécifique, les producteurs ottomans ont dû faire face à la nécessité de s'adapter aux nouvelles formes de commercialisation qui en ont résulté, adaptation qui ne s'est pas faite sans difficulté et résistance. Il y a incontestablement des chapitres passionnants dans ce travail dont le mérite premier est de donner des exemples concrets. C'est donc un travail extrêmement soigné, sérieux et documenté que nous livre Y. K.

Dorothée Guillemare

Raouf Abbas, Assem El-Dessouky, *The Large Landowning Class and the Peasantry in Egypt 1837-1952*, trad. Amer Mohsen, Mona Zikri, éd. Peter Gran, Syracuse-New York, Syracuse University Press (coll. *Middle East Studies beyond Dominant Paradigms*), 2011, 298 p.

Ce livre est la traduction de l'arabe de *Kibâr al mullâk wa-l fallâhîn fî Misr 1837-1952*, paru au Caire, chez Dâr al Qibâ' li-l-Nashr wa-l-Tawzî', en 1998, réalisée à l'initiative de Peter Gran[1], directeur de la collection, précédée d'une introduction dont il est l'auteur et qui resitue l'ouvrage dans la production historique novatrice récente, égyptienne et étrangère, concernant l'Égypte des XIXe et XXe siècles. Ce livre est lui-même le produit de la fusion de deux autres, écrits chacun, à quelques années d'intervalle, par chacun des auteurs[2]. Les recherches entreprises pour ces deux ouvrages se déroulèrent dans les années 1960 et au début des années 1970, à une époque où, dans la foulée de la réforme agraire et de la transformation des campagnes entreprise par le régime nassérien, les travaux d'histoire et de sciences sociales sur l'Égypte rurale et sa paysannerie fleurissaient, ce qui n'est malheureusement plus guère le cas. Ces deux livres venaient en partie renouveler et compléter

1 Auteur du célèbre *Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840*, New York, Syracuse University Press, 1998.

2 'Abbâs Hamid (Ra'ûf), *Al-Nizâm al ijtimâ'î fi Misr fi zill al milkiyyat al-zirâ'iyyah al kabîrah* [le système social égyptien sous la tutelle de la grande propriété agricole], Le Caire, Dâr al Fikr al Hadîth li-l-Tibâ'ah wa-l-Nashr, 1973 ; Al-Dessouky ('Assem), *Kibâr mullâk li-l'arâdi al-zirâ'iyyah wa dawruhum fî-l mujtama' al misrî* [les grands propriétaires de terres agricoles et leur rôle dans la société égyptienne], Le Caire, Dâr al-Thaqâfah al Jadîda, 1975.

le classique et toujours très utile ouvrage de G. Baer[3]. La parution en langue anglaise de cet ouvrage synthétique est donc la très bienvenue, d'autant que les auteurs ont tenu compte dans leur réécriture commune des quelques recherches marquantes plus récentes, telle celle de K. M. Cuno[4]. Les étudiants et enseignants-chercheurs non arabophones disposeront ainsi, en ce qui concerne l'Égypte rurale du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, de six ouvrages de référence, si l'on ajoute ceux de H. A. B. Rivlin, R. Owen et A. Richard[5].

L'idée maîtresse du livre est qu'une véritable classe sociale de grands propriétaires de terres à usage agricole émergea en Égypte durant le dernier tiers du XIXe siècle et qu'elle domina durant une soixantaine d'années (1890-1950, dates larges) le jeu complexe des structures de pouvoir égyptiennes, tant économiques que politiques. Sans que les auteurs soient totalement explicites à ce sujet, une lecture attentive de leur ouvrage révèle que, par « classe sociale des grands propriétaires égyptiens », ils entendent un groupe social répondant aux caractéristiques suivantes : sur le plan économique, (a) tous ses membres sont détenteurs d'un même type de bien de production, la terre agricole ; (b) ils détiennent à eux tous une grande proportion de ce bien, sans en avoir le monopole (dans le cas de l'Égypte, il existe une petite et une moyenne paysanneries détentrices de terres) et chacun d'eux en détient une quantité importante, sous forme de grands domaines[6] ; (c) ils détiennent tous ce bien selon le même régime juridique, à savoir, à partir de 1891 seulement[7], celui de la pleine propriété privée ; (d) ils adhèrent globalement à un « libéralisme économique modéré », en particulier dans le domaine de la commercialisation de la production agricole principale de leurs domaines, le coton, tout en développant de fortes tendances protectionnistes et en faisant en sorte que l'État protège en toutes circonstances leurs intérêts économiques ; (e) ils sont animés d'une véritable « soif de terres » qui les

[3] Baer (Gabriel), *A History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950*, Londres, Oxford University Press, 1962.

[4] Cuno (Kenneth M.), *The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Middle East Library*), 1992.

[5] Rivlin (Helen Anne B.), *The Agricultural Policy of Muhammad 'Ali in Egypt*, Cambridge MA, Harvard University Press (coll. *Harvard Middle Eastern Studies* 4), 1961 ; Owen (E. Roger), *Cotton and the Egyptian Economy, 1820-1914: a Study in Trade and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1969 ; Richard (Alan), *Egypt's Agricultural Development 1800-1980: Technical and Social Change*, Boulder, Westview Press (coll. *Westview Replica Edition*), 1982. Cf. aussi Alleaume (Ghislaine), « Les systèmes hydrauliques de l'Égypte pré-moderne : essai d'histoire du paysage », *in* Christian Décobert dir., *Itinéraires d'Égypte, mélanges offerts au père Maurice Martin, s.j.*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1992, p. 301-322 ; *ead.*, « An Industrial Revolution in Agriculture? About the Evolution of Rural Egypt in the Nineteenth Century », *in* Alan K. Bowman, Eugene Rogan dir., *Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times*, Oxford, The British Academy, 1999, p. 331-345.

[6] Les auteurs discutent dans la première section du chapitre 2 les définitions données de la « grande propriété foncière » par différents auteurs et conviennent d'un seuil inférieur indicatif de 100 *feddans* (= 42 ha ; 1 *feddan* = 0,42 ha).

[7] Ce n'est en effet qu'à cette date que la totalité des terres agricoles (sauf celles qui étaient encore aux mains des administrations de l'État et les terres en *waqf*) sera détenue en pleine propriété privative. Le passage de terres agricoles à la pleine propriété privée s'échelonna sur 50 ans, selon les différentes catégories de statuts et de modes d'attribution de ces terres.

mène à s'endetter considérablement, à partir des années 1870-1880, dans le rachat des terres de la Dâ'ira Saniyya (propriété exclusive du khédive) et du domaine royal (propriétés des membres de sa famille), estimées en tout à près de 900 000 *feddans* (400 000 ha, soit plus du cinquième de la surface agricole de l'Égypte de l'époque) et hypothéquées préalablement dans le cadre de la gestion de la dette publique de l'Égypte ; (f) ils développent pour la plupart un « comportement rentier » – à l'exception des « capitaines d'industrie agricole » qui, eux, prennent directement en main la modernisation technique et la gestion de leur domaine – et placent leurs surplus de rente foncière, en tant que spéculateurs, dans les actions de compagnies commerciales et de banques, plus que d'industries, sans se transformer eux-mêmes en entrepreneurs industriels. Sur les plans politique et idéologique : (a) leurs intérêts économiques « objectifs » étant pratiquement unifiés, ils se dotent d'institutions communes qui les constituent en groupes de pression politique défendant, en toutes circonstances, prioritairement leurs intérêts ; (b) ils sont, durant toute la période, majoritaires dans toutes les instances de pouvoir : parlement, commissions parlementaires ou ministérielles traitant de domaines où leurs intérêts économiques et politiques étaient impliqués, « sénat » (*Majlis al-shuyûkh*) et cabinets ministériels ; (c) ils oscillent, selon la conjoncture et toujours en fonction de leurs intérêts matériels, entre un nationalisme modéré et une collaboration prudente avec la puissance coloniale et ses avatars d'après 1922 ; (d) ils ne se préoccupent de « questions sociales », c'est-à-dire essentiellement du sort des différentes catégories de petits paysans propriétaires ou locataires et des paysans sans terre (travailleurs salariés agricoles permanents, saisonniers ou occasionnels) que lorsque la dégradation des conditions d'existence de ces derniers est telle qu'elle peut venir menacer l'ordre social des campagnes (admettant à regret la loi des 5 *feddan* de 1912 qui visait à interdire la saisie pour dettes des terres des propriétaires-exploitants détenant moins de 5 *feddans* ; ne voyant guère l'utilité d'une éducation autre que très élémentaire des enfants de la petite paysannerie ; demeurant très réticents à tous les projets de réforme agraire par redistribution d'une partie des terres de leurs domaines, projets souvent formulés, durant les années 1940, par de grands propriétaires fonciers « éclairés » qui, eux, comprenaient qu'une réforme modérée pourrait en éviter une plus radicale, mise en œuvre par les représentants d'autres groupes sociaux parvenus au pouvoir). Enfin sur le plan social, ces quelques milliers de « grands propriétaires » mènent – avec des différences internes, en particulier entre ceux résidant dans les campagnes et ceux, absentéistes, résidant en ville – le même mode de vie supposant de larges dépenses somptuaires, la constitution de grandes « dynasties » familiales résidant dans des « palais » ruraux ou urbains et la pratique d'une très forte endogamie de classe.

Ces différentes caractéristiques (énumérées sans les nuances voulues) d'une classe sociale « stabilisée » et dominante sont décrites dans les quatre derniers chapitres. Les auteurs envisagent ainsi successivement : les activités économiques des grands propriétaires, y compris celles qui ne sont pas directement agricoles (chapitre 4) ; les relations de production agricole liées à l'existence des grands domaines (chapitre 5, qui distingue et décrit avec beaucoup de précision : [a] une structure de production proprement capitaliste, soit le grand domaine en gestion directe employant une force de travail salariée ; [b] le système considéré comme typiquement égyptien de la *'izbah*[8], dans lequel des paysans « casés » sur le

[8] Les auteurs ne citent curieusement pas ce terme. Par ailleurs, le système de la *'izbah* n'est pas propre à l'Égypte : des équivalents du statut des *tamaliyya* ont existé dans des

domaine (les *tamaliyya*) travaillent une parcelle attribuée au sein de ce dernier et vouée à leur autosubsistance, en échange d'un travail quasi gratuit – d'eux-mêmes et des membres de leur famille nucléaire – sur les terres du domaine vouées aux cultures commerciales[9] ; [c] le grand domaine rentier proprement dit, dont les parcelles sont louées à de petits paysans selon de nombreux types de baux de fermage et de métayage, en espèce et en nature, très précisément décrits dans l'ouvrage) ; les activités politiques des grand propriétaires (chapitre 6) et, enfin, leur (faible) prise en compte des « questions sociales » (chapitre 7).

Dans les trois premiers chapitres, les auteurs examinent en détail la genèse de cette classe sociale et des grands domaines sur lesquels reposeront ses pouvoirs économique et politique. Ils montrent (chapitre 3) qu'il a existé, dès le premier tiers du XIXe siècle, diverses catégories de grands « tenanciers » fonciers[10], dotés en terres par Muhammad ʻAli – puis par ses successeurs – après qu'il eut aboli le système de l'*iltizâm* qui caractérisait l'Égypte ottomane[11]. Ces grands tenanciers attributaires de terres étaient des membres de la famille du vice-roi puis des khédives, des serviteurs de haut rang de l'État (ministres, conseillers, gouverneurs de provinces) appartenant à l'aristocratie dite « turque » (et, pour quelques uns, d'origine égyptienne, dont des Coptes), des hauts gradés de l'armée, des notables ruraux égyptiens (*aʻyân*), pour beaucoup chefs de village (*shaykh* ou *ʻumdah*), des *shaykh* de tribus encore nomades ou sédentarisées, et certains étrangers, eux aussi dotés par le khédive en rémunération de leurs services ou autorisés par lui à acquérir des terres. Les auteurs précisent qu'à leurs yeux – et l'on est enclin à les suivre – ces diverses catégories de grands tenanciers attributaires ne formaient pas initialement une classe sociale. En effet, le mode d'attribution de leurs terres, les statuts multiples de ces dernières (examinés en détail dans le chapitre 2[12]), la « précarité de leur tenure » liée en grande partie aux activités exercées au service du pouvoir ou en relation avec lui – ce qui créait une certaine mobilité de ces élites –, enfin, la diversité de leurs appartenances sociales voire

grands domaines agricoles du même type, jusqu'à la seconde guerre mondiale, à l'est de l'Elbe (les *Instleute*) et au Chili (l'*inquilinage*).

9 Le système des relations de production au sein de la *ʻizbah* est, dans le détail, beaucoup plus complexe.

10 « Tenanciers », car ils n'étaient pas alors propriétaires de leurs terres mais attributaires et « usufruitiers » à titres divers.

11 Dans ce système, les fermiers de l'impôt foncier (*multazimîn*), chargés par le pouvoir central de le prélever dans les villages sur les paysans jouissant par droit coutumier des terres *kharâji*, se voyaient attribuer, en l'échange de l'accomplissement de leur charge, des lots de terres non imposables, dites *usiyya*, qu'ils détenaient en principe de manière non héréditaire (la possibilité d'hériter de ces terres se développa à la fin de la période ottomane).

12 On distinguait, durant les deux premiers tiers du XIXe siècle, outre les terres *kharâji* cultivées en usufruit par les petits et moyens paysans « indépendants » : (a) les terres *abaʻid/abʻadiya*, incultes (*burr*) ou non cultivées, situées hors du *ziman* (périmètre cultivé du village) et attribuées par les souverains à diverses catégories de grands serviteurs de l'État et de notables, charge à eux de les mettre en valeur en échange d'une exemption de l'impôt foncier ; (b) les terres relevant des *chiftlik*, grands domaines formées à partir de terres saisies par le souverain pour lui-même ou sa famille ; (c) les terres *usiyya* ayant appartenu aux *multazimîn*, confisquées et réattribuées en usufruit à des notables ; (d) les terres *ʻuhdah*, dont les usufruitiers titulaires étaient dans l'impossibilité de payer l'impôt et qui étaient réattribuées provisoirement à un notable en mesure de le payer ; (e) les terres *masmûh* dont étaient titulaires les *shaykh* de village et les *ʻumdah*.

ethniques, tous ces facteurs faisaient que ces grands tenanciers constituaient un ensemble de catégories sociales aux intérêts divergents et parfois opposés et qui, si elles dominaient les campagnes, étaient elles-mêmes très dépendantes du pouvoir central, qui leur attribuait le bien essentiel, la terre, formant la base économique de leur statut de dominants ruraux.

L'unification de ces catégories de grands tenanciers en une classe de propriétaires fonciers est avant tout le produit de leur accession très progressive au statut de propriétaires privés de plein droit des terres constituant leurs domaines, statut octroyé par le pouvoir central à différentes dates selon la nature initiale de leurs tenures[13]. La plus grande opération de transformation de ces dernières en propriétés privées fut menée dans le cadre de l'application, en 1871, en pleine crise financière, de la loi de la *Muqâbalah* (« contre-partie »), concernant les seules terres *kharâji*, par laquelle, en l'échange du paiement en une seule fois du montant de six années d'impôt foncier, les tenanciers de ces terres obtenaient le droit de les léguer à leurs héritiers, de les vendre ou de les constituer en *waqf* privé. Les grands propriétaires agrandiront ensuite leurs domaines par les rachats massifs de terre évoqués plus haut, par la bonification de terres désertiques ou l'achat de ces terres, une fois bonifiées, à des compagnies foncières qui se chargeaient de cette tâche.

On ne peut que souligner la richesse de ce livre « incontournable ». Sans vouloir se livrer à une démarche de théorisation « totalisante », dans le cadre étroit des paradigmes (ou « grands récits ») existants, les auteurs ont néanmoins solidement et logiquement construit leur livre autour de la thématique de la genèse, de l'expansion et de la relative stabilisation à son apogée d'une classe sociale de grands propriétaires fonciers. Ils utilisent pour éclairer ce processus des concepts analytiques clairs et pertinents, qui reprennent et explicitent la riche et complexe nomenclature de catégories autochtones en matière de tenure foncière et de relations de production agricole, catégories adaptées aux spécificités de la trajectoire égyptienne des structures socio-économiques agraires du pays ; ceci tout en confrontant ces catégories à celles héritées d'un marxisme non dogmatique. Si la conclusion du livre refuse toute tentative d'interprétation dans le cadre des pseudothéories de la modernisation, elle ne reprend pas pour autant celui de la succession mécanique de modes de production, (semi-)féodal, asiatique, « tributaire » ou autres, dont les auteurs montrent qu'ils ne correspondent pas aux réalités égyptiennes. Ils penchent plutôt pour ce que l'on pourrait nommer une « voie égyptienne de transition agraire au capitalisme » et non de « transition au capitalisme agraire », car les structures et rapports de production sont loin de n'être que capitalistes dans les campagnes égyptiennes, tout au long des 130 années envisagées. Ils illustrent la trajectoire de la grande tenure foncière, menant à son appropriation privative et à la constitution d'une classe sociale dominante sur les plans économiques et politique, à l'aide d'une considérable documentation historique de première main, issue de très larges dépouillements d'archives, dont le livre est nourri sous forme de dizaines de descriptions d'opérations foncières, de grands domaines de tout statut et de trajectoires individuelles et familiales. Ils n'ont par ailleurs pas tenté une « histoire quantitative », encore impossible, faute de monographies régionales, mais une histoire quantifiée, dès que les archives et documents consultés le permettaient. Par l'acuité de leur analyse des processus différenciés de mise en place de la grande propriété et de la classe qui en tire son pouvoir, ils ouvrent la voie aussi bien à des monographies raisonnées

[13] Le chapitre 1 du livre, remarquable de précision et d'exhaustivité, est consacré à l'histoire juridique de l'élaboration et de la mise en application des lois permettant ce passage à la pleine propriété privée.

de grandes familles et de grands domaines qu'à des analyses de la diversité régionale, trop négligée en ce qui concerne l'Égypte. Il ne reste qu'à souhaiter que de nombreux jeunes historiens s'engouffrent dans cette voie d'une histoire rurale rénovée, à la lumière des avancées de ce livre. Malheureusement, malgré la relative ancienneté de sa parution en arabe et plus encore de celle des deux ouvrages dont celui-ci est la synthèse, il semble que ce domaine de recherche n'ait pas connu de regain d'intérêt…

Tel quel, ce livre – dont l'utilisation, aussi bien comme ouvrage d'initiation et de synthèse que comme outil de travail ou tremplin pour de nouvelles recherches, est facilitée par un excellent glossaire et un très copieux index – devrait intéresser non seulement les historiens non arabophones, mais également les économistes et sociologues ruralistes, ainsi que les politologues, dans une perspective comparative en particulier. La richesse des matériaux traités de manière systématique et éclairante, mais non « préformatés » pour entrer dans de catégories interprétatives *a priori*, devrait permettre de faire rebondir les débats théoriques sur la typologie et l'articulation des structures socio-économiques agraires, débats qui se sont étiolés – en ce qui concerne du moins l'Égypte et le monde arabe – non pas faute d'intérêt scientifique (et pratique) « objectif », mais faute de débatteurs intéressés.

On terminera sur une petite mise au point : le titre du livre mentionne non seulement « *the Large Landowning Class* » mais aussi « *the Peasantry* ». Or il n'est qu'assez peu question de paysans dans ce livre, si ce n'est, dans la section du chapitre 5 traitant des relations de production, des *tamaliyya* des *'izbah* (deuxième type de domaines) et des différentes catégories de paysans locataires de terres des grands domaines rentiers (troisième type de domaines) ; quant aux « paysans sans terre » (salariés agricoles permanents ou temporaires), ils ne sont mentionnés que comme main-d'œuvre des grands domaines à structure capitaliste (premier type de domaines). La petite paysannerie est également mentionnée à propos de la loi sur les 5 *feddan* et de la « question sociale ». Pour ce qui est du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, les petites et moyennes paysanneries attendent encore leurs historiens, qui prendront le relais chronologique du livre magistral de K. M. Cuno cité plus haut. Bien sûr, la « discrétion » de ces paysanneries dans l'ouvrage est parfaitement compréhensible, dans la cadre de la thématique que se sont donnée les auteurs qui ne prétendaient aucunement composer une histoire rurale de l'Égypte de 1837 à 1952. Mais il ne faut pas oublier pour autant que les réalités socio-économiques de l'Égypte agricole – pour ne pas parler de l'Égypte rurale – étaient alors encore plus complexes que celles décrites dans ce grand livre qui en éclaire magnifiquement tout un pan capital.

François Ireton

Élise Massicard, *L'Autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Proche-Orient*), 2005, 361 p.

Cet ouvrage a pour origine une thèse de doctorat[1]. Le terrain qui a fourni une part importante de la matière du livre a été effectué principalement entre 1999 et 2002. Après

[1] Massicard (Élise), *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique : le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, Institut d'études politiques de Paris, 2002.

la thèse, un important travail complémentaire a été mené de 2002 à 2004. Le livre, écrit avec beaucoup de clarté et de méthode, est accessible à un large public. Sa traduction – excellente – a été publiée aux éditions İletişim en 2007[2], sous le titre de « la politisation du mouvement alévi ».

Le plan est organisé en trois parties, précédées par un prologue historique intitulé « Des trajectoires historiques complexes », balayant plusieurs siècles, des débuts de l'Empire ottoman aux années 1970. Cet appendice n'a pas, comme le signale l'auteur, pour vocation d'être un précis d'histoire des Alévis. Il se contente, sur un domaine par ailleurs encore très mal connu, de donner les éléments historiques nécessaires à l'étude de la période très contemporaine (i.e. après le coup d'État du 12 sept. 1980) qui est le cadre temporel de cette étude. Le prologue montre, brièvement mais nettement, combien est fondatrice la relation conflictuelle de ceux que l'on ne nommait pas encore Alévis mais Kızılbaş, à un État ottoman en voie de constitution/consolidation. La politisation, la polarisation, la violence politique, comme bien d'autres notions au cœur de l'ouvrage, sont déjà pertinentes ici. On se prend alors à rêver à un ouvrage sur la politisation de l'identité alévie sous l'Empire ottoman. La relation des Alévis avec la république turque naissante, le nationalisme turc et le kémalisme, est aussi interrogée. É. M. ruine la thèse d'une fusion entre Alévis et république kémaliste, mythe qui s'appuie (comme l'avait déjà noté H. Bozarslan) sur une lecture à rebours de l'histoire de la gauche turque à partir de la polarisation politique des années 1970[3]. C'est ici que l'apport majeur de l'ouvrage en termes méthodologiques et problématiques apparaît. Son cadre d'analyse est construit autour d'un triangle dont les pointes seraient la/le politique, la religion/le religieux et enfin la culture. C'est dans la relation dialectique entre ces trois ensembles, mais aussi dans les processus de substitution de l'un à l'autre, analysés en particulier dans la seconde partie du livre, que réside la qualité heuristique du livre et qui en fait un viatique indispensable pour tous ceux qui souhaiteraient s'aventurer dans l'histoire de la République. Sous la République, comme le souligne l'auteur, l'intérêt suscité par les Alévis tient avant tout à leur turcité et non à un hypothétique engagement massif de cette communauté aux côtés des kémalistes. La nationalisation de la culture alévie est brièvement mais finement analysée à travers l'exemple de la poésie des bardes et notamment la figure d'Aşık Veysel[4]. On a plus de mal à cerner les « aspects religieux jugés modernes » qui font eux aussi l'objet d'une « réappropriation sélective » par l'État kémaliste (p. 32).

Le regard diachronique porté sur l'État ottoman, puis turc, scrute aussi les mutations socio-économiques et démographiques (exode rural) des communautés alévies, soulignant l'effacement progressif de figures d'autorité religieuse (*dede* et *çelebi*) et sociale (*ağa*) au profit d'éduqués et de diplômés.

[2] Massicard (Élise), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, trad. Ali Berktay, Istanbul, İletişim, 2007.

[3] Bozarslan (Hamit), « L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », *in* Isabelle Rigoni dir., *Turquie, les mille visages : politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse (coll. *Points cardinaux*), 2000, p. 77-88.

[4] Le rôle des bardes est classique dans la fabrication des identités nationales depuis la fin du XVIII[e] siècle : cf. l'analyse d'Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales : Europe, XVIII[e]-XX[e] siècles*, Paris, Le Seuil (coll. *L'Univers historique*), 1999, rééd. avec bibliographie mise à jour (coll. *Points, Histoire* 296), 2001.

En Turquie, la généralisation de l'enseignement et la densification du réseau scolaire sont contemporaines du passage au multipartisme et du règne du Parti démocrate, et non de la période du parti unique qui avait pourtant surinvesti symboliquement l'école, ses maîtres et ses élèves, au cœur du protocole kémaliste et de la fête républicaine. Gageons ici que beaucoup de régions rurales peuplées d'Alévis sont restées relativement à l'écart de la mobilisation politique kémaliste dans les années 1920-1930.

É. M. met en avant l'émergence des professions libérales. Ce point est important en raison de la visibilité et de la surreprésentation de celles-ci dans le futur mouvement associatif aléviste, constat généralisable à tous les mouvements identitaires en Turquie. Il aurait été judicieux de s'interroger aussi sur une autre catégorie, celle des fonctionnaires. Certes il est impossible de quantifier la place de la fonction publique parmi les Alévis, mais la prendre en considération permettrait à la fois une analyse plus poussée de la relation entre communauté et l'État et des freins à l'activisme associatif aléviste.

S'appuyant sur les mutations socio-économiques susmentionnées, la première cristallisation du mouvement identitaire aléviste intervient dans les années 1960, dans une triple direction : la naissance d'une presse communautaire, le tourisme spirituel et culturel avec la création du festival Hacıbektaş (1963) et la politique partisane communautaire avec la création du Türkiye Birlik Partisi (TBP, 1966). On perçoit bien qu'il y a là un moment central qui augure un basculement dans les usages de l'alévité. On ne peut comprendre la convergence ultérieure entre la gauche et l'alévité et la violence politique des années 1970, si l'on ne prend pas en compte l'échec du parti créé en 1966, la concurrence du Cumhuriyet Halk Partisi de Bülent Ecevit et enfin la marginalisation des Alévis au sein de la mouvance nationaliste Milliyetçi Hareket Partisi à partir du congrès d'Adana (1969). Pour clore ce prologue dense, les pogroms anti-alévis intervenus dans plusieurs villes d'Anatolie centrale de 1978 à 1980 sont évoqués, trop rapidement peut-être. Leurs multiples conséquences après le coup de 1980 méritaient à notre avis d'être inventoriées et mesurées.

La première partie du livre (« Un mouvement polymorphe et divisé ») entend analyser le mouvement identitaire et la mobilisation politique qui se construisent autour de l'alévité et que l'auteur choisit de qualifier d'« aléviste » pour mieux la distinguer de l'identité confessionnelle. Pour comprendre la fragmentation de ce mouvement, il est fait recours aux instruments et aux grilles d'analyse de la science et de la sociologie politiques, en particulier la sociologie des mobilisations. La baisse de l'intégration des Alévis au système politique après 1980, le passage du registre politique de gauche à un registre communautaire, enfin l'apparition de nouveaux entrepreneurs de mobilisation sont ici mis en avant. La reconversion des militants de gauche et d'extrême-gauche dans l'activisme communautaire après le coup du 12 septembre est souvent trop mécaniquement présentée comme une ressource de ce dernier. Or, explique É. M., ce sont surtout des figures nouvelles qui animent les associations alévies après 1980. Leur force tiendrait à leur capital culturel qui vient compenser en partie leur extraction modeste et leur origine villageoise. Ce n'est plus l'appartenance à des professions libérales (les avocats restent cependant très présents), mais à des métiers du savoir et de sa transmission – enseignants, journalistes, folkloristes et « chercheurs-écrivains » (*araştırmacı-yazar*), ces derniers formant une catégorie vernaculaire à mi-chemin entre le journaliste d'investigation et l'historien amateur – qui permettent de dégager les contours d'un portrait de groupe assez cohérent. Ce type d'entrepreneurs s'efface en partie au début des années 1980, au profit d'un autre, composé de notables au fort capital social : ces notables sont positionnés dans plusieurs secteurs de la vie associative et savent articuler les multiples réseaux à l'intersection desquels ils se

trouvent. Ils s'appuient en outre sur un ancrage local fort – en particulier dans les associations de « pays » (*hemşehri*). Cette fine esquisse des typologies successives du mouvement associatif pourrait au passage éclairer en général les mutations des mobilisations en Turquie des années 1970 à nos jours, période pour laquelle elle mériterait d'être testée. Formulons ici un regret : les hommes d'affaires alévis présents dans le mouvement associatif (*i.e.* la « bourgeoisie alévie » aujourd'hui décriée par certains Alévis anciens militants de gauche et d'extrême-gauche), abordés à travers certains portraits individuels[5], auraient gagné à être analysés en groupe. La convergence de plusieurs d'entre eux avec les partis politiques de droite (l'Anavatan Partisi [ANAP] de Mesut Yılmaz et le Doğru Yol Partisi [DYP] de Tansu Çiller), intervenue dans les années 1990, avait toute sa place dans cette analyse sociologique[6]. Elle aurait offert des éléments de comparaison pour comprendre les canaux empruntés par l'« ouverture alévie » (*alevi açılımı*) de l'Adalet ve Kalkınma Partisi, phénomène postérieur à la parution de cet ouvrage.

La fragmentation et le caractère multipolaire du mouvement aléviste tient en partie à une stratégie consciente de l'État turc pour affaiblir et disqualifier l'alévisme, perçu comme un communautarisme menaçant l'indivisibilité religieuse et ethnique de la société turque. Mais elle est aussi le résultat de forces centrifuges que les différentes familles idéologiques (kémaliste, gauchiste, turquiste, kurdiste et islamiste) de la politique turque et la république islamique d'Iran incarnent. Ces facteurs contribuent à saper toute définition commune de l'alévité – qu'elle soit religieuse, ethnique, culturelle, historique ou politique – mais comme le souligne l'auteur, les alévistes eux-mêmes ne parviennent pas à s'accorder pour la définir, générant un « mouvement identitaire sans identité ».

Cette crise du sens est pour beaucoup dans la désaffection qui touche le mouvement aléviste dans les années 2000. Dans la seconde partie de l'ouvrage (« Le difficile ancrage du mouvement en Turquie ») la réflexion sur les impasses qui mènent à la démobilisation aléviste est approfondie. La démonstration s'articule autour des trois registres majeurs (religieux, politique et culturel) à partir desquels sont élaborées les définitions de l'alévité. Ces trois registres renvoient aussi aux trois champs de la sphère publique, non cloisonnés, où la compétition interne (au sein du mouvement aléviste) et externe (avec l'État turc et ses institutions) se déroule.

Le religieux a été le premier domaine où les revendications du mouvement aléviste se sont cristallisées, autour de la demande de reconnaissance du rôle des *dede* alévis comme guides spirituels, des *cemevi* comme lieux de culte, ou de la reconnaissance du *semah* ou du *cem* comme rituels spécifiques ou encore l'enseignement de l'alévité à l'école dans le cadre des cours de religion. Dans une magnifique analyse, appuyée sur une observation minutieuse, É. M. retrace la réinvention – par ajustements successifs – d'une tradition religieuse, qui est aussi un effort vain de standardisation et de légitimation des pratiques et de leurs instruments. En effet, face au mouvement aléviste, la direction des Affaires religieuses (Diyanet İşleri Müdürlüğü) n'a fait que des concessions mineures, comme par exemple l'intégration du prophète Ali ou l'acceptation du jeûne de *muharrem*.

Le champ politique et partisan n'a pas plus permis aux alévistes de faire avancer leurs revendications. L'hypothèse d'un parti alévi est caduque depuis l'échec du TBP dans les

[5] Fermani Altun (p. 76), Adnan Polat (p. 191), İzzetin Doğan (entre autres p. 188-190), Haydar Veziroğlu (p. 133, p. 172-173).

[6] Cette connection avec l'ANAP et le DYP concerna entre autres la famille Süzer et la fratrie Tükek.

années 1960 et du Barış Partisi en 1996. Les grands partis nationaux de gauche comme de droite n'ont pas inscrit les revendications alévistes dans leur agenda politique et les initiatives en ce sens ont résulté d'initiatives personnelles de députés alévis. L'idée même d'un vote alévi est devenue problématique car les préférences électorales des Alévis se sont largement diversifiées et ont probablement fluctué de manière substantielle d'une élection à l'autre. Cela signifie-t-il que le champ politique est désormais fermé à l'alévisme ? L'auteur pense au contraire que les associations alévistes pèsent sur les élections, mais cette fois comme « des médiateurs de vote ». Pour percevoir cette intervention, il faut changer d'échelle, se placer au niveau de la circonscription où les négociations sont opératoires. On peut toutefois s'interroger sur la rétribution effective de ces consignes de vote, une fois les candidats élus.

Le registre culturel est en définitive le seul où les alévistes ont le sentiment que les acteurs étatiques ne pratiquent pas une opposition frontale. La culture est donc devenue un champ par défaut. Au risque de quelques accommodements et d'une folklorisation, en fait déjà entamée, les alévistes ont ouvert une brèche dans les institutions d'État, montrant ainsi qu'il fallait cesser de considérer comme un bloc monolithique, la politique suivie par les ministères chargés de la culture et de l'éducation et le Diyanet se différenciant de plus en plus.

La troisième partie de l'ouvrage, intitulée « La localisation de l'identité », s'appuie sur le changement d'échelle (non plus nationale mais locale ou transnationale) pour affiner l'analyse, mais aussi pour examiner des niches où la marge de manœuvre de l'alévisme a semblé plus grande. Le premier niveau privilégié est le local (la ville, la commune) et le micro-local (le quartier). Cinq cas d'étude font ici l'objet d'une comparaison : les villes d'Anatolie centrale, Sivas et Malatya, deux quartiers des métropoles d'Istanbul (Okmeydan) et Ankara (Dikmen) et enfin la ville de Berlin. Les configurations, les contraintes et les concurrences varient d'un lieu à l'autre, conduisant les associations alévistes à moduler leur rôle, voire à l'échanger selon le cadre. Cette descente au niveau local nuance largement la présentation des stratégies de ces acteurs au niveau national déployée dans la première partie du livre. Le livre se clôt sur une analyse de l'alévisme en Allemagne. Comme en Turquie, on a glissé du registre politique au culturel, mais à l'inverse le religieux est devenu une opportunité, appuyée par le souci de l'État allemand de reconnaître et favoriser l'alévité comme un islam plus modéré. En Allemagne, le mouvement aléviste s'est structuré et hiérarchisé, dans un cadre non turc où le nationalisme n'imposait pas un carcan. Il y a bien une articulation entre le local et le national en Turquie comme il y en a une autre entre l'Allemagne et la Turquie ; mais autant que l'articulation, c'est le cloisonnement qui frappe et qui prouve que la circulation entre les échelles n'est pas si aisée.

Le mérite du livre est d'abord de montrer la plasticité des constructions identitaires autour de l'alévité. Cette plasticité au passage est aussi valable pour le kémalisme, la turcité ou encore l'islam en Turquie. Le travail de É. M. est aussi emblématique d'un tournant majeur de la turcologie française dans les années 1990-2000, tournant qui vit la fin des monographies communautaires pour des travaux privilégiant points d'observation et échelles multiples, en dynamisant des approches désormais centrées autour des relations entre acteurs et intégrant plus largement dans leur questionnement les méthodologies des sciences sociales.

Alexandre Toumarkine

Burgi Roos, *Qamishly, plumes et ténèbres : lectures de quatre œuvres en prose de Salim Barakat*, Wiesbaden, Reichart, 2008, 226 p.

L'auteur nous livre une remarquable lecture de quatre ouvrages, autobiographies et romans, de l'écrivain kurde Salim Barakat (né en 1951), unanimement salué comme l'un des plus grands écrivains de la langue arabe, prix Kurt-Tusholsky 2000. Si l'auteur de ces lignes ne peut s'engager dans un débat sur la riche critique littéraire que développe B. R., discipline à laquelle il est étranger, il ne peut cependant taire sa satisfaction devant les pistes de réflexion socio-historiques qu'il dégage. À la fois profondément attaché à sa « kurdicité » et à la « cause arabe », membre de l'Organisation de libération de la Palestine, ami de Mahmud Darwish, spectateur épanoui de la guerre civile libanaise des années 1970-1980, Barakat est le miroir brisé de toute la complexité d'une double question nationale, kurde et arabe. Développant une syntaxe narrative marquée d'une certaine brutalité et de sauts radicaux dans la déclinaison du temps individuel et collectif, son œuvre autobiographique met sur le devant de la scène deux catégories, les femmes et les enfants, dont l'exclusion n'est pas sans parallèle avec celle des Kurdes en Syrie. La mobilisation des enfants à des buts cérémoniels, à la faveur de la visite du « grand homme » (en l'occurrence Nasser, lors de l'Union arabe entre la Syrie et l'Égypte) est vécue comme un moment de leur défiguration et de leur souillure, ainsi que d'un condensé de violence, qu'ils projettent à leur tour dans leur environnement. La « terreur », qui marque autant la naissance que la fin de l'individu, du collectif et du monde, est encore celle qui, sous ses diverses appellations (violence, guerre) catapulte les enfants dans l'âge adulte et dans une masculinité violente, décrite par un style cru, frôlant la cruauté.

La terreur, réelle ou perçue subjectivement comme telle, est cet élément qui brise l'ordre régulé, et introduit du chaos, du hasard, dans la logique géométrique du monde :

> « Cependant, les dieux se lassèrent de cette fastidieuse géométrie, et les gouvernements s'ennuyèrent de prévoir indéfiniment la succession et l'aboutissement des événements, et de faire des projections et des prévisions infinies. Un jour qu'ils déplaçaient paresseusement les pièces de l'échiquier, ils décidèrent de créer une quatrième direction, rebelle à la géométrie, au calcul, à l'algèbre, aux probabilités, à toute méthode de mesure élaborée par la science. C'est ainsi que le Nord fut, un nord orné de hasards étincelants comme des perles. » (p. 60).

La violence n'introduit pas seulement le principe de la destruction dans l'espace social, comme le montre le récit d'enfance qu'il livre d'une explosion particulièrement meurtrière dans une salle de cinéma, mais érige aussi le sommet de l'État, à savoir le président lui-même, en instance nourricière du chaos : « la violence de la joie officielle excédait les forces d'un enfant du commun. Je devais pourtant la supporter, adopter une attitude de soumission écrasante et devenir à mon tour violent, d'une violence qui excédait les forces d'un enfant » (p. 66). Par effet de catalyseur, cependant, elle sert aussi de révélateur de la kurdicité des jeunes, transforme leurs corps en « surface » des peurs et des espoirs, légitime la brutalité, invente une sexualité violente se traduisant par le viol comme mode d'affirmation de sa masculinité mal assumée ou l'adultère comme mode de vengeance de la féminité dominée.

Comme la lecture que l'auteur fait du roman *Des seigneurs de la nuit*, la violence transforme aussi la notion du temps, en imposant une cadence vertigineuse des événements

et en créant une rupture entre le temps officiel, accompagné de son propre récit historique et spatial de la Syrie, et l'horloge kurde, marquée par des repères que tait l'État, de la première guerre mondiale à l'extermination des chrétiens, de l'exil à l'installation massive en Syrie, de l'« arabisation » du pays en 1946 à l'exode rural. Le temps kurde, à l'inverse du temps « national-syrien » qui est régulé et linéaire, du moins dans le discours officiel, est un temps accéléré, voire un « temps péri » comme le dirait Jules Michelet, car le héros du roman grandit de trois ans par heure. Cette vitesse, qui ne peut être gérée qu'aux prix du volontarisme et de l'indéterminé, le contraint à vivre intensément, en faisant un choix radical entre la « connaissance », qu'il doit acquérir à tout prix avant de disparaître, et le plaisir (« gouter à… »), qui ne pourrait devenir sien qu'exceptionnellement.

Si le temps kurde est hors contrôle, son espace est bloqué, figé, par la densité de la neige, distinguant ses enclaves du reste de la Syrie. Cette poudre blanche massive et compacte est synonyme à la fois de la personnalité et de l'« idéologie » kurdes, rongeant l'une et l'autre les ailes du *tawus* (paon), l'Ange premier du yézidisme, qui, lui, a besoin de déployer ses plumes pour exprimer son existence. Face à la stagnation de la neige, l'Oiseau de la création symbolise, en effet, l'évolution. Mais pour un temps, du moins, c'est la neige qui l'emporte, pour supprimer les différences, interdire les contradictions, niveler par le confinement. Cruelle réalité, certes, mais « qui oserait blâmer la neige » qui est là comme condition même de la vie kurde ? Synonyme de « nationalisme », voire de « chauvinisme », la neige « ne craint que les ténèbres, car elle non plus ne connait pas ce que réserve le destin ; elle n'est pas vraiment apte ni qualifiée pour influencer positivement l'avenir. La neige est un des représentants proéminents de la stagnation » (p. 141).

B. R. montre combien l'œuvre de Barakat permet l'analyse de la question kurde en Syrie, qui est aussi celle du « Nord », région/destination représentant, dans une approche mandéenne, le « Seigneur du monde la lumière », malgré l'épaisseur de la neige. Mais quelle perspective, alors que le rêve du Grand Kurdistan s'éloigne à chaque fois que l'on s'en rapproche et que l'exil se prolonge comme un mortel ennui ? Le présent, si absent parmi les thèmes mis en exergue par le nationalisme kurde, qui privilégie soit le passé héroïque, soit l'avenir glorieux, occupe pratiquement tout l'espace dans l'œuvre de Barakat, pour analyser la société kurde « réelle », avec les pesanteurs de ses conditions et ses réalités mais aussi de ses discours et ses engagements.

Hamit Bozarslan

Moshe Ma'oz dir., *Muslim Attitudes to Jews and Israel: the Ambivalences of Rejection, Antagonism, Tolerance and Cooperation*, Brighton, Sussex Academic Press, 2010, xi + 326 p.

Cet ouvrage collectif dirigé par un historien israélien de renom suit les lois du genre d'autant plus que le sujet est vaste et porteur de passions. Il est donc très hétérogène et ne bénéficie que d'une faible participation arabe. Quant aux historiens israéliens, il leur manque pour des raisons évidentes une connaissance de première main du terrain.

L'introduction et les deux premiers articles (M. Ma'oz, Mark R. Cohen, Esther Webman) portent sur la question générale des rapports entre musulmans et juifs dans l'histoire et sur l'existence d'un antisémitisme musulman. Le statut de *dhimmi* dans la

société islamique traditionnelle faisait des Juifs des sujets de seconde classe, mais ils étaient globalement mieux traités que dans les pays chrétiens. On peut discuter du fait que l'antisémitisme chrétien aurait été importé au Proche-Orient par les missionnaires européens du XIXe siècle, comme il est indiqué ici. Le fait même qu'il concerne surtout les Grecs orthodoxes laisse supposer qu'il était endogène aux communautés chrétiennes ottomanes.

L'impact du sionisme doit être posé de façon complexe, ce qui n'est qu'en partie le cas dans le livre. Le sionisme lui-même se fondant sur la notion de peuple juif refuse la distinction entre Juifs et sionistes, les Juifs qui la font étant taxés de « haine de soi ». Les antisionistes doctrinaux font, au moins en théorie, la distinction mais on traite d'antisémites ceux qui comme les sionistes ne la font pas… Il est incontestable qu'au XXe siècle s'est formé un véritable antisémitisme musulman, mais contrairement à l'antisémitisme européen dont il emprunte un certain nombre de traits (théorie du complot, antimodernisme) il est réactif à une situation donnée, la question de Palestine. À titre de comparaison, on devrait faire référence à l'antigermanisme de la culture de guerre française durant la première guerre mondiale et ensuite. On ne peut donc suivre l'idée exprimée ici de l'impact de la propagande nazie durant la période du IIIe Reich. Au contraire, à l'époque du nationalisme arabe triomphant, on traitait Israël de nazi mais il est vrai que les Israéliens utilisaient la même référence pour parler des Arabes. En revanche, on note avec justesse le fait que les références antijuives des écritures musulmanes n'ont été mobilisées qu'à l'époque contemporaine, une telle utilisation étant inconnue pour les périodes antérieures.

Les auteurs insistent à juste titre sur le pragmatisme d'un certain nombre de gouvernements arabes et musulmans qui traitent avec Israël et qui en acceptent l'existence, au moins dans les limites d'avant juin 1967. Mais il n'est pas sûr qu'ils soient suivis par leurs opinions publiques, au moins tant que la question palestinienne ne sera pas réglée de façon satisfaisante pour les Palestiniens.

La communication sur la Jordanie de Wasfi Kailani porte surtout sur la fabrication des stéréotypes mais note l'importance de l'accès récent des sites web israéliens en anglais qui donnent une approche directe des réalités israéliennes. L'analyse par Yitzhak Reiter de la fatwa du grand mufti d'Égypte autorisant la signature du traité de paix avec Israël en 1979 rappelle avant tout la plasticité de l'islam officiel aux demandes du pouvoir. La fatwa offre néanmoins une référence utile en termes de droit musulman.

La politique de l'Arabie Saoudite par rapport à Israël est avant tout pragmatique même si l'on ne cache pas sa détestation de l'État hébreu. C'est ce que démontre l'article de Joseph Kostiner et Michael Kahanov. L'étude sur le Maroc de Samir Ben-Layashi et Bruce Maddy-Weitman couvre toute l'histoire de la présence juive en Afrique du Nord. La monarchie marocaine considère que le judaïsme fait partie de la composition de son royaume, mais la présence juive s'amenuise de plus en plus. L'Irak, traité par Ofra Biengo, n'est considéré que pour la période baathiste et postbaathiste. On serait passé ainsi d'un antisémitisme forcené à une acceptation raisonnée de l'État d'Israël.

Les pays non arabes sont traités de façon hétérogène. Selon Turan Ahmadov, les juifs azerbaïdjanais sont assimilés depuis longtemps et il n'existe pas de problèmes particuliers. L'article consacré à la Turquie par Saziya Burcu Giray date un peu. La société turque est propalestinienne mais cela ne conduit pas nécessairement à une politique anti-israélienne. Le Pakistan selon Paul Rockover et Aneeq Cheema mène officiellement une politique

anti-israélienne tout en traitant clandestinement avec Israël selon les besoins de sa politique étrangère. L'Inde selon P. R. Kumaraswamy a de même considéré Israël en fonction de ses intérêts stratégiques. Elle a ainsi cherché le soutien arabe dans le dossier du Cachemire, puis s'est rapprochée d'Israël dans les années 1990 face aux mouvements croissants de solidarité islamique. L'Indonésie pour Ibnu Burdah a eu peu de contacts historiques avec les Juifs. Le conflit israélo-arabe a été importé sous forme de conflit religieux et l'éducation islamique tend à suivre des modèles antisémites.

La dernière partie aborde des aires continentales. L'Afrique noire selon Arye Oded, en dépit de sa forte composante musulmane, a été plutôt réceptive à Israël dans ses premières décennies puis s'en est éloignée en raison des influences arabes, pour ensuite renouer dans les années 1980. Les relations sont cordiales mais leur avenir dépend de la résolution de la question palestinienne. Amikam Nachmani aborde la question délicate du « triangle » composé par l'Europe, les musulmans et les Juifs. Les musulmans d'Europe constituent-ils une nouvelle « question juive » ? Comment s'accommoder des signes visibles de pratiques religieuses ? Quel est le poids de l'holocauste et de la question palestinienne ? Pour Paul L. Scham, les musulmans américains sont assez proches de la moyenne américaine et assez bien intégrés. Ils sont fortement engagés en ce qui concerne la Palestine. Il est difficile d'en dire plus faute d'études plus précises.

L'hétérogénéité du livre vient du fait qu'il traite en fait de deux réalités distinctes : comment les sociétés d'aujourd'hui sont-elles influencées par une vision du monde de nature religieuse qui tend à être antisémite ? Comment le réalisme des politiques étrangères fondées sur les rapports de force peut-il conduire les États musulmans à accepter la réalité israélienne ? Si la problématique générale peut être contestée sur certains points, l'ensemble fournit une contribution appréciable à la connaissance de ces sujets.

Henry Laurens